جيسون برينَن

مقدّمة في الفلسفة السياسية

ترجمة
علي الحارس

مراجعة
حسن ناظم



مقدّمة في الفلسفة السياسية



مقدّمة في الفلسفة السياسية

جيسون برينَن

ترجمة: علي الحارس

مراجعة: حسن ناظم

Political philosophy: *An Introduction*

By: *Jason Brennan*

Cato Institute, 2016

طبع هذا الكتاب بالتعاون مع:

المركز العلمي العربي للدراسات والأبحاث الإنسانية

الرباط، المغرب



الطبعة الأولى، بيروت/ لبنان، 2019

First Edition, Beirut/Lebanon, 2019



ISBN: 978 - 1 - 989660 - 15 - 7

جيسون برينَن

مقدّمة في الفلسفة السياسية

ترجمة: علي الحارس

مراجعة: حسن ناظم



الفهرس

مركز الرافدين للحوار RCD 7
مقدمة المركز 9
تمهيد 13
الفصل الأول: القيم الجوهرية ومنابع الخلاف 17
الفصل الثاني: مشكلة العدالة وطبيعة الحقوق 23
الفصل الثالث: طبيعة الحرّية وقيمتها 33
الفصل الرابع: حقوق الملكية 39
الفصل الخامس: المساواة والعدالة التوزيعية 49
الفصل السادس: هل العدالة الاجتماعية خطأ؟ 57
الفصل السابع: الحقوق المدنية: حرّية التعبير ونمط العيش 67
الفصل الثامن: نطاق الحرّية الاقتصادية 75
الفصل التاسع: الحكومة.. شرعيّتها وسلطانها 83
الفصل العاشر: ما «المجتمع»؟ 95
الفصل الحادي عشر: لماذا تحتاج الفلسفة السياسية إلى اقتصاد سياسي؟ 99
مراجع للاستزادة 105
قائمة المراجع 107
دليل المصطلحات والأعلام 113
إصدارات المركز 115

مركز الرافدين للحوار RCD

هو مركز فكري مستقل (THINK TANK)، يعمل على تَشجِيعِ الحِوارات السِياسِيّةِ والثَقافيـة والاقتصـادية بيـن النخب العراقية بهدف تعـزيـز التجربـة الديمقـراطية وتحقيـق السِلْـم المجتمعي ومسـاعدة مؤسسات الدولة في تطوير ذاتها من خلال تقديم الخبرات والرؤى الاستراتيجية، ويمثل المركز صالوناً للحوار يتّـسِـم بالموضوعية والحيـاد ويـوظف مخرجاته للضغط على صناع القرار وتوجيه الرأي العام نحو بناء دولة المؤسـســات.

الرؤية:

يعتبر المركز المحطة التي تتلاقح عندها آراء النخب وصناع القرار بجميع أطيافها السياسية والدينية والقومية، وبِمَا يوفره من بيئة حواريّة إيجابية تُحْسِّنُ إيجاد الفضاءات المشتركة بين تلك الآراء وتسهم في بناء بلدٍ مزدهر.

الرسالة:

تشجيع وتنمية الحوارات الموضوعية والجادة بين النخب العراقية وصناع القرار بما يعزز التجربة الديمقراطية ويحقق السلم المجتمعي والتنمية المستدامة في العراق.

الأهداف:

- تحقيقُ السلمِ الاجتماعي والعمل على إدامته عن طريق تشجيع الحوار البناء والتبادل الفكري بين النخب العراقية ضمن قواعدَ وأُطُرٍ وطنية شاملةٍ.

- تعزيزُ الشعور بالمسؤولية الوطنية في المجتمع عن طريق صناعة رأي عام باتجاه إدامة التجربة الديمقراطية والحفاظ على علاقة متوازنة وثقة متبادلة بين النخب من جهة وبين أجهزة الدولة ومؤسساتها من جهة أخرى.
- إعانةُ مؤسسات الدولة في تجاوز المشاكل التي تواجه عملها عن طريق رفدها بالحلول والرؤى الاستراتيجية التي يَعُدُّها باحثون متخصّصون.
- توسيعُ قاعدة المشتركات بين الكيانات السياسية والاجتماعية عن طريق توفير بيئة حوارية محايدة وموضوعية توجه الحوار بما يَصُبُّ في الصالح العام للوطن والمواطن.

الوسائل:

- إقامة المؤتمرات والندوات والملتقيات التخصصية في المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية وتوفير التغطية الإعلامية المناسبة لها ومتابعة مخرجاتها.
- إعدادُ الكتبِ والمجلات والصحف والمنشورات والبحوث باللغة العربية أو باللغات الاخرى ونشرها بشكل ورقي أو إلكتروني.
- عقدُ اتفاقاتٍ وشراكات للتعاون وتوقيع مذكرات تفاهم مع المؤسسات والمنظمات والمراكز المحلية والدولية التي تحملُ توجهاتٍ وأهدافاً تشترك مع توجهات المركز.
- إنشاءُ دوائر البحوث والدراسات العلمية والفكرية والثقافية وتشكيل اللجان المتخصصة الدائمة أو المؤقتة بما يسهم في تحقيق أهداف المركز.

مقدمة المركز

تُعَدُّ الفلسفةُ واحدةً من أهمّ المجالات العلمية التي يجري فيها النقاش والإثراء المستمر، والفلسفة السياسية تأخذ حيزاً مهمّاً منها لما لها من أهمية في تأسيس العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وما يتلو ذلك من تأثير في بناء الدول ومستقبل أبنائها.

كان للفلسفة السياسية حضور في نشاطات مركز الرافدين للحوار، من خلال تنظيم مجموعة من الندوات والحلقات النقاشية التي بحثت في موضوعات الفلسفة السياسية. على سبيل المثال، أقيمت ورشة عمل بعنوان «الدور الديني لمرجعية النجف المعاصرة في صناعة السلام وبناء الدولة المدنية»، حاضر فيها الأستاذ المتمرس الدكتور عبد الأمير زاهد، وكذلك ندوة عنوانها «جذور الفكر السياسي وتأثيرها على الأزمة السياسية في العراق» للدكتور نبيل ياسين، وندوة «البعد السسيولوجي للتصوُّف» للدكتورة نضلة الجبوري، وألقى الدكتور فالح مهدي محاضرة بعنوان «طبيعَة الأنظِمَة الإسلامِيَّة: قِراءَة في الثقافة السِياسِيَّة للعالَم القديم»، فضلاً عن ندوة بعنوان «الهُوِيَّة الشيعيَّة في العِراق: المَعنَى والسِيَاسَة» حاضر فيها الدكتور حيدر سعيد.

واستمراراً لاهتمامات المركز في جوانب الفلسفة فإنه يقدّم هذا الكتاب «مقدمة في الفلسفة السياسية» للباحث جيسون برينَن. وميزة هذا الكتاب الذي بين أيدينا أنه يبحث عن القيمة الأخلاقية الفضلى في الفكر السياسي،

من خلال إثارة أسئلة مهمة يتناولها الباحث عبر تمحيصها في جذور السلوك البشري، وفي معرفة الأسس الفلسفية للحقوق السياسية التي يمكن أن تقدمها الحكومات.

لعلّ البحث يبدأ من إثارة السؤال الجوهري الذي يحاول أن يحفر في العقل السياسي باحثاً عن المواطن المعرفية الأولى لفهم طبيعة تعاملات الدولة والمجتمع. ومن هنا تأتي الأسئلة الآتية: ما المبادئ التي تُلزم بها الحكومات السياسية نفسها في علاقتها بالمواطن؟ وما الفصل الذي يميز العمل المحظور من المباح؟ وهل تتأسس الطاعة المختارة لقوانين الحكومة وأوامرها على منظومة قيم أخلاقية تُشعر المواطن بأن طاعة القوانين تحقق صورة النظام السياسي والاجتماعي؟

يحاول جيسون برينن أن يتقدّم لنا بإجابات عن كلّ سؤالٍ من هذه الأسئلة وغيرها من خلال الفلسفة السياسية التي تبحث دائماً بمنهجية تؤازرها مفاهيم الفكر السياسي الأساسية.

على عكس علم السياسة الذي يحاول أن يقنن ويشرع الممارسات السلوكية والفكرية والإيديولوجية وينظمها ويعكسها على واقع الدولة في أفضل حالاتها، وكأنه يقوم بتجربة طبيعية مباشرة لمعرفة النتائج مع مراعاة الزمكانية للنظرية السياسية، وهذا ما يجعل منها ان تفتقر دائماً إلى الحلول الشمولية في بناء نظام سياسي قائم وثابت.

مساحة البحث الفلسفي للدراسة السياسية، تقوم على فرضيات مثالية، منها تركيبة القيمة العليا التي تطبق في الواقع العملي. للوصول الى نتائج تبيّن طبيعة الدولة ونوعية شكل السلطة السياسية لعمل الحكومة.

هذه الإفرازات التي ولّدتها تاريخ الشعوب ومدى تفاعلها مع أنظمة الحكم،

شكلت مختبراً تاريخيا يرفد عقل الباحث تزوده بآليات ومفاهيم جديدة في رسم معالم الدولة العصرية، التي يتأمل منها ان تحقق مبادئ حقوق الانسان والعدالة والحرية والمساواة التي تحفظ بها كرامة الانسان وتجعل منه مواطناً سوياً يتوجه نحو العمل والإبداع.

تمهيد

تخيّل معي شخصًا مؤمنًا بالفضائل، يحمل مشاعر عميقة تجاه الآخرين، ويبدي استعداده لفعل كلّ ما يمكن فعله لإنقاذهم؛ وهو يعتقد بأنّ السكّر الأبيض سمّ يزهق أرواح الناس، فيحمل بندقيّة في صباح أحد الأيّام، ويقتحم متجرًا قريبًا من بيته لبيع الموادّ الغذائية، ويصيح بالبائعين: «بندقيّتي تأمركم بأن لا تبيعوا السكّر الأبيض بعد اليوم».

وتخيّل شخصًا آخر مولعًا بالمبادئ، يظنّ بأنّك لا تنفق من مالك ما يكفي على الجمعيات الخيرية، وبأنّك تعيش حياتك بينما يموت الآخرون من حولك، فيرسل لك رسالة إلكترونية يقول فيها: «كن على علم بأنّني قرصنتُ حسابك المصرفي وحوّلت ثلثه للجمعيات الخيرية التي تعتني بالأرامل والأيتام».

وتخيّل شخصًا ثالثًا مفعمًا بالمشاعر الوطنية، ويرى بأنه يجب عليك أن تشتري منتجات بلدك بدلًا من المنتجات الأجنبية المماثلة، لأنّ أخاك المواطن هو من قدّم لك الشوارع والمدارس والأمان، فأنت مدين له بشراء منتجات عمله. وفي يوم من الأيّام، وبينما تستعرض إحدى السلع الأجنبية، يظهر هذا الشخص بجوارك وهو يحمل صاعقًا كهربائيًا يهدّدك به قائلًا: «اسمع! يمكنك أن تشتري هذه السلعة، لكن عليك أن تعطيني مبلغًا من المال قبل ذلك، وإلّا...».

ربّما تنظر إلى هؤلاء الأشخاص الثلاثة على أنّهم مجرمون؛ إذ كيف (يجرؤون) على معاملتك بهذه الطريقة؟! وقد تهرع إلى الاتّصال بالشرطة كي تعتقلهم.

وهذا الأمر ينطوي على لغز محيّر، فالشرطة قد تعتقل هؤلاء الأشخاص، وهي في الوقت نفسه لا تمانع مساعدة آخرين ارتكبوا الأفعال ذاتها، لكنّهم يتسنّمون مناصب حكومية. وهنا تبرز عدّة أسئلة من الأمثلة الخيالية السابقة:

هل هنالك على الإطلاق ما يفسّر رفضك لقيام أحدهم بالاستيلاء على ثلث ثروتك وقبولك في الوقت نفسه بأن تقوم دائرة الضرائب بالأمر عينه؟

هل هنالك على الإطلاق ما يفسّر رفضك لقيام أحدهم بتحديد الأغذية التي يُسمَح لك بتناولها وقبولك في الوقت نفسه بأن تقوم إدارات حكومية بالأمر عينه؟

يمكن القول بشكل عام: إنّ الحكومات تدّعي الحقّ بفعل أشياء لا يُسمَح للأفراد العاديين بفعلها. وهذا يستثير السؤال: هل هنالك أيّ مسوّغ لهذا الأمر؟

إنّ هذا السؤال هو من الأسئلة المركزية التي سنناقشها في الكتاب، وهنالك الكثير غيرها:

ما الشكلُ المناسب للحكومة؟ وما المسموح والمحظور في عملها؟

هل هنالك أيّ التزام أخلاقي يفرض علينا إطاعة قوانين الحكومة وأوامرها؟

ما الحقوق التي يمتلكها الناس؟ ولماذا؟

هل ينبغي السماح للناس بالملكية الخاصّة؟

إذا لم يكن لدى الناس ما يكفي من الممتلكات للعيش بشكل جيّد، فهل ينبغي على الحكومة أن تؤمّن متطلّبات عيشهم عبر برامج الرعاية الاجتماعية المموّلة ضريبيًا؟

هل ينبغي على الناس أن يكونوا أحرارًا في خياراتهم المتعلّقة بالغذاء والمعيشة والعبادة والكلام وشروط العمل؟

هل ينبغي العمل على تأمين المساواة في النجاح؟

هل ينبغي السماح للناس بالحرّية في الهجرة؟

هل يوجد أيّ سبب يسوّغ الحروب؟

من الأهمّ: الحرّية أم المساواة؟

وما الحرّية أصلًا؟

إنّ الفلسفة السياسية هي فرع من فروع الفلسفة يحاول تقديم إجابات شافية عن الأسئلة السابقة. وبعبارة موجزة: إنّ الفلسفة السياسية هي التحليل المعياري للمؤسّسات الاجتماعية. والمؤسّسات هي «قواعد اللعبة في مجتمع ما، أو بعبارة أكثر رسمية: هي القيود التي يصنعها البشر وتعطي للتفاعل البشري شكلَهُ» (North 1990, p. 3). وعلى سبيل المثال: إذا فكّرت مليًّا بالفرق بين النظام الديمقراطي والنظام الملكي فستجد بأنّ كلًّا منهما ليس سوى مجموعة من القواعد لتحديد من يمتلك صلاحية سنّ القوانين. ومؤسّسة الزواج هي مجموعة من القواعد التي تتعلّق بكيفية تقاسم الملكية والأطفال والجنس والتحكّم بها. ومؤسّسة الملكية الخاصّة هي مجموعة من القواعد تحدّد من يستخدم، ويعدّل، ويتبادل، ويدمّر سلعًا متنوّعة.

وتحاول الفلسفة السياسية أن تحدّد المعايير المناسبة التي تمكّننا من الحكم على المؤسّسات: بأنّها جيّدة أو سيّئة، عادلة أو ظالمة. ولا شكّ في أنّ إصدار مثل هذا الحكم يحتاج في العادة إلى العلم بكيفية عملها على وجه الحقيقة والاطّلاع على البدائل، ممّا يُحوجنا إلى العلوم الاجتماعية (الاقتصاد، والسياسة، والاجتماع، والإناسة)، لكنّها لا تكفي وحدها لتحديد الأفضل من بين المؤسّسات، فالعلوم الاجتماعية يمكنها أن تخبرنا بالمفاضلات (ومنها مثلًا: أنّ المساواة الاقتصادية الصارمة قد تأتي على حساب النمو الاقتصادي) لكنّها لا تحدّد البديل الذي يجدر انتقاؤه. وعلى سبيل المثال: أيّهما أفضل: المساواة مع تردّي المستوى المعيشي، أم اللامساواة مع تحسّن المستوى المعيشي؟ فللإجابة عن هذا السؤال يجب

علينا أن نفكّر بطريقة نقدية عن العدالة، وأن نعلم كيفية تقييم المساواة في مقابل الحرّية أو الازدهار.

إنّ كتابي هذا هو نصّ تمهيدي في الفلسفة السياسية، أنتوي منه تزويد القارئ بمعرفة نافعة تعينه على تناول الكثير من القضايا والمحاججات الكبرى في الفلسفة السياسية. ولن ألتزم جانب الحياد في كلّ النظريات والحجج المطروحة، لكنّني لن أحاول إقناع القارئ باتّباع أيديولوجيا بعينها دون غيرها.

الفصل الأول

القيم الجوهرية ومنابع الخلاف

لاحظ معي الطريقة التي نقيّم بها مطرقة ما؛ فنحن نعتقد بأنّ المطرقة تخدم غرضًا بعينه، وهو: طرق المسامير، ولهذا نحكم على المطرقة بأنّها جيّدة أو سيّئة طبقاً لأدائها في خدمة ذلك الغرض. وفي مقابل ذلك، لاحظ معي كيف نقيّم لوحة ما؛ فنحن نعتقد بأنّ اللوحة جيّدة أو سيّئة طبقاً لما ترمز إليه، أو بحسب جمالها، أو بالاستناد إلى اسم الفنّان الذي رسمها. ولننتقل الآن إلى الطريقة التي نميل إلى تقييم الناس بها، فهذا الشخص أو ذاك قد يكون نافعًا لغرض ما، أو جميلًا، بدرجة من الدرجات، لكنّنا نميل إلى عدم الاعتناء بمعرفة أبيه وأمّه (إلّا في حالة الأبناء، فمعظم الناس يولون أبناءهم قيمة أكبر ممّا يوليها لهم غيرهم)؛ وإلى جانب ذلك نميل إلى أن نعدّ الناس غايات في ذاتهم، أي: إنّ قيمتهم تتولّد ممّا يخصّهم دون غيرهم.

ولنسأل الآن أنفسنا السؤال التالي: ما الطريقة الأفضل من بين ما ذكرناه للتفكير بقيمة المؤسّسات؟

قد يعتقد بعضهم بأنّ المؤسّسات تستمدّ قيمتها من الوظائف التي تؤدّيها، أي: من الأهداف التي تساعدنا على إنجازها (إذا كان هذا صائبًا فما هي الأهداف التي يُفترَض بنا إنجازها؟). وقد يعتقد بعضهم بأنّها تستمدّ قيمتها

(جزئيًا على الأقلّ) ممّا ترمز إليه أو ممّن أنشأها (يجب التذكير بأنّ القوانين، بغضّ النظر عن محتواها، تصبح عادلة أو منصفة أو شرعية لمجرّد إقرارها من قبل هيأة تشريعية ديمقراطية). ويعتقد غيرهم بأنّ بعض المؤسّسات هي غايات في ذاتها (لاحظ ما يعتقده الكثير من الناس بأنّ الديمقراطية عادلة بطبيعتها وبأنّها هي في ذاتها هي القيمة النهائية، حتّى وإن قدّمت المنظومات السياسية الأخرى أداء أفضل).

ولا يكتفي الناس بالجدل فيما إذا كانت المؤسّسات عادلة أو جيّدة، بل يتجادلون أيضًا في المعايير التي ينبغي استعمالها في تقييم المؤسّسات؛ وهم يختلفون في متطلّبات العدالة أيضًا. وعندما نرى الخلاف مستحكمًا حول العدالة ينتابُنا اليأس ونستنتج بأنّه لا حقيقة يمكن الاعتماد عليها في هذه المسألة، وبأنّ الآراء المتعلّقة بالعدالة تتّسم بطابع ذاتي محض. لكنّ هذا الاستنتاج يعتريه الخطأ، لأنّ اختلاف الناس في هذه المسألة لا يكاد يدلّ على ما إذا كانت هنالك حقيقة تبطّن الموضوع، ناهيك عن أنّ الاختلاف يطول كلّ شيء، إذ ما يزال الناس مختلفين في نظرية التطوّر، ونجاعة اللقاحات وتهمة تسبّبها بالتوحّد، وعمر الأرض وافتراض أنّه لا يتجاوز ستّة آلاف عام، وإن كانت هنالك أدلّة ساحقة تدعم رأي أحد الفريقين. وقد دأب خبراء علم النفس السياسي (المختصّون بدراسة كيفية معالجة الذهن للمعلومات السياسية) على الاستنتاج بأنّ معظم الناس يفكّرون في الشؤون السياسية على نحو منحاز (أي: لاعقلاني).[1] وينبغي أن لا نتفاجأ حين نراهم يختلفون في ما يعنيه الدليل بشكل ضمني. ولا يقتصر الاختلاف على أن يكون بين شخص وآخر، فالكثير منّا يختلف مع نفسه أيضًا.

(1) من أجل نظرة عامّة، راجع: (Chong 2013, pp. 96–129).

ومعظم الناس يؤيّد نطاقًا واسعًا من الأحكام الأخلاقية، ومن هذه الأحكام ما يتّصف بأنّه عامّ ومجرّد (مثلًا: إنّ زيادة السعادة أمر جيّد، بافتراض ثبات العوامل الأخرى)، ومنها ما هو خاصّ (مثلًا: «ما فعلتَه كان خطأً»)، ومنها ما هو بين الاثنين (مثلًا: «العبودية خطأ»). والمرء يصل إلى هذه المعتقدات لمجموعة من الأسباب، فبعضها يميل إلى قبوله منذ الولادة تقريبًا، وبعضها يتعلّمه وهو في حجر أمّه، وبعضها يتشرّبه من أقرانه، وبعضها استنتاجات خَلُصَ إليها بالتفكير الواعي.

إنّنا نحمل آلاف المعتقدات الأخلاقية التي تتفاوت درجات عموميتها وخصوصيتها، ولا يمكننا أن نحمل في فكرنا الواعي كلّ تلك المعتقدات الأخلاقية في الوقت نفسه، بل لا نستطيع أن نفكّر تفكيرًا واعيًا إلّا بخمس أو ستّ أفكار معًا، وهذا الأمر يمنعنا من المراجعة المتزامنة لها جميعًا من أجل ضمان انسجام معتقداتنا، أي: ضمان عدم التناقض بينها. وهذا السبب يجعل معظم الناس يؤيّدون نطاقًا من الأحكام الأخلاقية يتضارب بعضها مع بعض ولا يمكنها أن تكون كلّها صائبة في الوقت نفسه. وإن بعض ما تفعله الفلسفة السياسية هو أن تسلّط الضوء على هذه المعتقدات المتضاربة ثمّ تحاول الوصول إلى حلّ للتناقض؛ وهذا يعني في العادة التخلّي عن بعض المعتقدات (تلك التي تحظى بمقدار أقلّ من الثقة بالمقارنة مع غيرها) لصالح معتقدات أخرى.

وعلى سبيل المثال: إنّ المواطن الأمريكي النمطي يعتقد بأنّ العبودية خطأ لأنّ الإنسان يمتلك حقًّا بالحرّية لا يمكن لأحد أن يتصرّف به، وهو يعتقد أيضًا بأنّه يجب السماح للناس بأن يفعلوا ما يشاؤون على أن لا تضرّ أفعالهم بالآخرين؛ لكن لنفكّر بالسؤال التالي: هل يمكن السماح بالعبودية الطوعية؟ إنّ للأمريكي النمطي مجموعة من المعتقدات الأخلاقية التي يبدو أنّها تلزمه بالإجابة عن هذا السؤال بالإيجاب والنفي في الوقت نفسه. كذلك يعتقد الأمريكي النمطي بأنّ

للإنسان الحقّ باختيار المجموعة التي ينتسب إليها بحسب رغبته، لكنّ الأمريكي النمطي يعتقد أيضًا بأنّ أصحاب النشاطات الاقتصادية لا يمتلكون الحقّ بالامتناع عن تقديم خدماتهم للسود أو المثليين.

وفي بعض الأحيان نختلف في المسائل السياسية بسبب اختلاف قيمنا، وفي أحيان أخرى ينشأ الاختلاف عن عدم الاتّفاق على الحقائق؛ ولهذا تجدني أختلف، مثلًا، مع الفيلسوف جوزيف هيث(*) (ليبرالي ـ يساري) حول المدى الذي يمكن للحكومة أن تبلغه في تنظيم السوق، فاختلافنا ليس ناتجًا عن جدل حول القيم الأساسية، بل عن اختلاف رؤانا حول مستوى أداء السوق والحكومة، أو حول مقدار احتمال ارتكابهما للأخطاء؛ فنحن نحمل المعايير نفسها تقريبًا (نتّفق على ما يعنيه «نجاح» أو «فشل» السوق أو الحكومة)، لكنّنا لا نتّفق من الناحية التجريبية على مقدار تلبية السوق والحكومة لهذه المعايير.

وللأسباب التي ذكرناها يمكن القول بأنّه ليس ثمّة تجاوب منطقي مباشر وصريح بين أيّ فلسفة سياسية وأيّ مجموعة من مجموعات الرؤى التأسيسية الأخلاقية والدينية والاجتماعية ـ العلمية.[1] فالليبرالي ـ اليساري قد يكون متديّنًا أو ملحدًا؛ والاشتراكي قد يؤيّد أيًّا من النظريات الأخلاقية الكبرى، أو لا يتمسّك بنظرية أخلاقية منسجمة، أو حتّى يصل إلى حدّ التشكيك الصارم في الأخلاق؛ والليبرتاري قد يؤيّد المدرسة النمساوية في علم الاقتصاد، أو يقبل بتوجّه اقتصادي كلاسيكي جديد آخر أكثر انتشارًا.

وعلى الرغم ممّا سبق، يمكن القول بأنّ الفلسفات السياسية المختلفة

(*) جوزيف هيث (Joseph Heath): فيلسوف من كندا (ولد 1967). له عدد من الرؤى المتعلّقة بالسياسات الحكومية في مجال توجيه السوق وإدارة دولة الرعاية الاجتماعية. [المترجم]

(1) راجع على سبيل المثال: (Ross Powell, 2013)، وفيه يبيّن المؤلّف كيف يمكن لليبرتاريين أن يقبلوا بواحد من عشرة على الأقلّ من النظريات الأخلاقية المختلفة.

تميل إلى التشديد على مجموعة من المبادئ من دون غيرها، وذلك على النحو الآتي:[2]

* الفلسفات السياسية (الليبرالية الكلاسيكية) و(الليبرتارية): تشدّد على الحرّية الفردية والاستقلال الذاتي؛ وهي ترى بأنّه من أجل احترام الإنسان غايةً في ذاته يجب أن يتمتّع جميع الناس بنطاق واسع من الاستقلال الذاتي يكونون فيه أحرارًا باتّخاذ القرارات المتعلّقة بهم. ويعتقد معظم معتنقي هذه الفلسفات بأنّ تمتّع كلّ شخص بهذا النطاق الواسع يُنتِج بشكل منهجي قدرًا أكبر من الازدهار والتقدّم الثقافي والتسامح والفضيلة.

* الفلسفات السياسية (الجماعاتية) و(المحافظية): تميل إلى التشديد على النظام والجماعة. ويرى المحافظون أنّ الحضارة انتصار لم يتحقّق إلّا بشقّ الأنفس، وهم قلقون من تسلّل الاضطراب إلى النظام الاجتماعي الذي نعتمد عليه. ويتطلّب الحفاظ على النظام أن يكون لدى الناس احترام للمقدّسات، وأن يقرّوا بالمثل المشتركة، أو الرؤى الأخلاقية، أو الأساطير الثقافية. ويضاف إلى ذلك أنّ الجماعاتيين يعتقدون بأنّ الجماعة أو المجموعة تتبوّأ، بطريقة ما، أهمّية جوهرية أعمق من أهمّية الفرد.

* الفلسفات (الليبرالية اليسارية) و(الاشتراكية) تميل إلى التشديد على المساواة المادّية والمساواة في المكانة الاجتماعية. وهي تعُدُّ المساواة منصفة بطبعها وتعتقد بضرورة تسويغ حالات الخروج على المساواة المادّية. ويميل الاشتراكيون إلى الاعتقاد بأنّه لا يمكن تسويغ سوى القليل من هذه الحالات وبأنّ الملكية الخاصّة تمثّل تهديدًا للمساواة؛ أمّا الليبراليون اليساريون فهم أكثر تقبّلًا للأسواق والملكية الخاصّة، فهم يميلون إلى الاعتقاد بتسويغ اللامساواة ما دامت

(2) راجع: (Gaus 2000).

منافعها تعمّ الجميع، وخصوصًا الأفراد الأشدّ حرمانًا في المجتمع، وهم يناصرون الاقتصاد القائم على السوق لكنّهم يعتقدون بأنّه يجب على الحكومة أن تكبح جماح التجاوزات السوقية، وأن تضمن حصول كلّ فرد على فرصة منصفة بحياة كريمة.

الفصل الثاني

مشكلة العدالة وطبيعة الحقوق

قدّم جون رولز(*) وهو اقتصادي ليبرالي ـ يساري عاش في القرن العشرين، تعريفًا تمييزيًا للمجتمع بأنّه «مشروع تعاوني من أجل مكسب متبادل» (Rawls 1971, p. 4). ففي كلّ المجتمعات، باستثناء الأسوأ منها، من الأفضل كثيرًا للناس أن يعيشوا سويّة بدلًا من العيش منفصلين؛ ولهذا السبب فإنّ كلّ فرد منّا يشترك بالمجتمع وبالمؤسّسات الأساسية التي تضمن تماسكه وتصوغ شروط التعاون.

لكن حين يشترك كلّ فرد منّا بالقواعد المذكورة، نجد أنّ هذه القواعد نفسها يمكنها أن تكون مصدرًا للنزاع أيضًا؛ فالقواعد المتغايرة، أي: القواعد المتغايرة للعبة الاجتماعية، تميل إلى «توزيع» منافع العيش المشترك وأعبائه على نحو متغاير. ولا يريد رولز بمقولته السابقة أن يبالغ في التعبير عن هذه الفكرة، لأنّ قواعد اللعبة لا تترجَم بشكل صريح ومباشر إلى محصّلات معيشية محدّدة لأيّ فرد منّا، فمسيرة حياة المرء تعتمد جزئيًا على الخيارات الفردية، لكنّ القواعد

(*) جون رولز (John Rawls): فيلسوف سياسي من الولايات المتّحدة الأمريكية (1921 - 2002). طرح نظرية (العدالة كإنصاف)، وبموجبها يتكوّن المجتمع من أشخاص يتمتّعون بحقوق رئيسية متساوية ويتعاونون ضمن منظومة اقتصادية مساواتية. وطرح أيضًا نظرية (الليبرالية السياسية)، ورسم فيها الخطوط العامّة للاستخدام الشرعي للسلطة السياسية في النظام الديمقراطي.[المترجم]

تحدث فرقًا في هذه المسيرة. وعلى سبيل المثال: إنّ مجتمع العصور الوسطى في أوروبا واليابان كان يميل إلى تقديم أفضل منافعه لأبناء عائلات بعينها، ثمّ يقدّم منافع ثانوية لمن يمتلك مهارة القتال؛ وفي الولايات المتّحدة الأمريكية تميل المؤسّسات الراهنة إلى تقديم أفضل المنافع لأصحاب المعدّل العالي للذكاء، أو من يحسنون جني المكاسب من الشبكات السياسية؛ والنظام العالمي الحالي، وهو عالم مقسّم لدول وطنية تحظر معظم حالات الهجرة الدولية، يميل إلى تفضيل المهنيين الماهرين على العمّال الذين يفتقرون إلى المهارات.[1]

إنّ معظم الناس يفضّلون امتلاك المزيد على امتلاك القليل، ويفضّلون المكانة العالية على المتدنّية، ولذلك فإنّ رولز يعتقد بأنّ الناس ذوي المصالح المتمحورة حول الذات يُرجَّح اختلافهم على أمر بعينه، وهو: تحديد الأفضل من بين المؤسّسات والقواعد؛ إذ يميل كلّ فرد منهم إلى تفضيل أيّ قاعدة تنفعه. لكنّ مبادئ العدالة، كما يرى رولز، يُفترَض بها أن تحلّ الاختلاف بطريقة منصفة أو معقولة، فالهدف منها هو تحديد الطريقة المقبولة أخلاقيًا لعزو الحقوق والواجبات وتحديد النمط المناسب لتوزيع منافع التعاون الاجتماعي وأعبائه.

ولنناقش هنا نظرية بسيطة من نظريات العدالة، وهي: النفعية. إذ تقضي النفعية، على وفق أبسط أشكالها، بأنّه يجب علينا فعل كلّ ما يؤدّي إلى الحدّ الأقصى من الحصيلة الإجمالية الصافية للسعادة. ويكاد الجميع يتّفقون على أنّ السعادة جيّدة في جوهرها، وأنّ الألم سيّئ في جوهره؛ ولذلك يبدو من المجدي القول بأنّه يجب علينا أن نحاول الوصول إلى الحدّ الأقصى من السعادة الإجمالية للمجتمع والحدّ الأقصى من الألم الإجمالي. وهنا لا يضع أنصار النفعية أمامنا سوى التزام واحد: اختر الفعل الذي ينتج الحدّ الأقصى من المنافع

(1) راجع: (Clemens 2011, pp. 83–106).

الصافية المتوقّعة. وهذا هو مصدر جاذبية النفعية في عيون الكثير من خبراء الاقتصاد، فهي تختزل مسائل العدالة بالسعي إلى ما يدعونه (معامل كالدور ـ هيكس للكفاءة).[1] وإذا رأيت خبراء الاقتصاد أو غيرهم يكثرون من القول إنّهم «براغماتيون» يتجنّبون ما يعتبرونه نظريّات مخادعة للعدالة فإنّ ما يعنونه حقًّا هو أنّهم يعتنقون النفعية على نحو ما.

إنّ هذا النوع البسيط للنفعية يبدو مجديًا أوّل وهلة، لكنّه يعاني من عيوب خطيرة، إذ قد يبدو للمرء أنّه لا مشكلة في القيام بمفاضلات تخصّ شؤونه المعيشية، ولنفترض أنّني أقرّر تحمّل بعض المعاناة في الوقت الحاضر لأحقّق زيادة في الحصيلة الإجمالية لسعادتي في المستقبل، كأن أتحمّل أعباء دورة لتعلّم المحاسبة من أجل الحصول على وظيفة أفضل، أو أتحمّل ألم حقن اللقاحات درءًا للأمراض؛ ثمّ لنفترض بعدها أنّني أقرّر، عوضًا عن ذلك، أن تعاني أنت كي أتمتّع أنا بسعادة أكبر. تخيّل أنّني ألحق بك الضرر كي أعين نفسي. لا بدّ من أنّ هذا الأمر لا يبدو صائبًا للوهلة الأولى. لكنّ النفعية البسيطة لا ترى بأسًا في التجاوز عن إضراري بك من أجل تحقيق المنفعة لنفسي، بشرط أن تكون المنفعة المتحقّقة لي أكبر من الضرر اللاحق بك. وهذه هي المشكلة الجوهرية التي تعاني منها النفعية؛ إذ تتخيّل الجميع وكأنّهم أوعية لتلقّي اللذّة

(1) يقول خبراء الاقتصاد بأنّ أيّ تغيرّ عن الحال الراهن يرتفع عن مستوى أمثلية باريتو إذا كان هنالك فرد واحد على الأقلّ قد أصبح أفضل حالًا من دون أن يجعل أيًّا من الآخرين أسوأ حالًا. وفي عالم الواقع، هنالك الكثير من التغيّرات التي تساعد بعضهم لكنّها تضرّ غيرهم، ومن هنا جاء اهتمام خبراء الاقتصاد بمعامل كالدور ـ هيكس للكفاءة. فالتغيّر عن الحالة الراهنة على وفق هذا المعامل يعدّ كفوءًا إذا، وفقط إذا، كان يساعد بعضهم ويضرّ بعضهم الآخر، لكنّ مكاسب المنتفعين تزيد على خسائر المتضرّرين؛ وفي هذه الحالة يمكن للرابحين أن يعوّضوا الخاسرين لما لحق بهم من خسائر. وعليه، فإنّ التغيّر المرتفع عن معامل كالدور ـ هيكس للكفاءة يمتلك القدرة على أن يكون تغيّرًا أفضل من أمثلية باريتو.

والألم، وما دمنا نحقّق الحدّ الأقصى من الحصيلة الصافية للسعادة الإجمالية، فليس من المهمّ حقًّا بعدها إذا كان بعضهم يعاني بشدّة من أجل تحقيق السعادة للآخرين.

ثمّة قصّة قصيرة تمثّل لنا هذه المشكلة، وهي بعنوان (الذين تركوا أوميلاس) للأديبة أورسولا لاگوين. إذ تصف القصّة مجتمعًا بسيطًا يكاد يكون يوتوبيا، لا مكان فيه للحروب أو الأمراض، ويتمتّع فيه الجميع بالصحّة والجمال والسعادة. لكن سرعان ما نعلم بأنّ مدينة أوميلاس تخفي سرًّا، وهو أنّها تسجن طفلًا في خزانة، وتتركه رهن القذارة والجوع والعذاب والخوف، ثمّ يتبيّن أنّ تعذيب هذا الطفل هو ممارسة لنوع من السحر الذي يكفل للمدينة روعتها. وقد قضت تشريعات المدينة بأنّ على كلّ مواطن أن يحضر في إحدى مراحل الدراسة لمشاهدة هذا الطفل. وتنتهي القصّة بأن تصف ما كان يحدث كلّ ليلة من قيام بعض المواطنين بترك المدينة تحت جنح الظلام.

إنّ مدينة أوميلاس هي المثال المناقض لادّعاءات النفعية؛ فلو كانت ادّعاءاتها صائبة لكانت هذه المدينة تستحقّ وصف المدينة العادلة، لكنّها مدينة ظالمة، ولذلك: فالنفعية لا يمكن أن تكون صائبة.

وفي كتاب (اللاسلطوية والدولة واليوتوبيا)، للفيلسوف الليبرتاري روبرت نوزيك[*] الذي عاش في القرن العشرين، نجد تجربة فكرية مماثلة. إذ يطلب

(*) روبرت نوزيك (Robert Nozick) فيلسوف من الولايات المتّحدة الأمريكية (1938 - 2002). برز اسمه لأوّل مرّة على نطاق واسع في العام (1974) بنشر كتابه (اللاسلطوية والدولة واليوتوپيا)، وفيه استفاض نوزيك في تحليل الجوانب العواقبية التي طرحها جون رولز في كتابه (نظرية للعدالة)، فحاجج بأنّ احترام الحقوق الفردية هو المعيار الرئيسي لتقييم أفعال الدولة، ولهذا فإنّ الدولة الشرعية الوحيدة هي دولة الحدّ الأدنى التي تحدّ نشاطاتها عند حماية حقوق الحياة، والحرّية، والملكية، والتعاقد.[المترجم]

من القارئ أن يتخيّل «وحش منفعة»، أي: شخصًا يستمتع بمشاهدة الآخرين يعانون على نحو يتجاوز مستوى شعور هؤلاء بالمعاناة (Nozick 1974, p. 41). ولنفترض أنّني وحشُ منفعة ساديٌّ يمتلك مقدرة لا تنتهي على الشعور باللذّة، فكلّما أرى شخصًا يتعذّب، وكان هذا الشخص يشعر بالمقدار (س) من الألم، أشعر بالمقدار (س2) من اللذّة. والنفعية تعني ضمنيًا أنّه إذا وجد وحش المنفعة هذا فـ«يجب التضحية بنا جميعًا إلى أنياب هذا المخلوق، بغيةَ زيادة المنفعة الإجمالية» (المصدر السابق). وهي تعني ضمنيًا أيضًا بأنّنا ملزَمون أخلاقيًا بتقديم أنفسنا غذاءً لوحش المنفعة. وهذا يبدو من سخائف الأمور.

ربّما يشتكي بعضهم من أنّ هذه التجارب الفكرية تفتقر للواقعية، ولذلك فهي لا تخبرنا إلّا بالقليل عن الصواب والخطأ؛ لكنّ هذه الاعتراضات تستند إلى دواعٍ غير واضحة؛ والواقع يقول بأنّه ليس من الصعب أن نطلق تقييمات أخلاقية على ظروف غير واقعية؛ فعلى الرغم من أنّ (القوّة) في فيلم (حرب النجوم) ليست واقعية، فحتّى أطفالي يمكنهم الحكم بلاأخلاقية استخدام (الجانب المظلم) لـ(القوة)؛ وعلى الرغم من أنّ الوحش (گودزيلا) ليس واقعيًا، فإنّك إن وضعتَ نظرية أخلاقية تحتوي ضمنيًا إلزامك بتقديم أطفالك غذاءً لهذا الوحش من أجل التسلية فستكون نظريتك هذه، وبسبب الإلزام الذي تضمّنته، عبثًا لا طائل منه. إنّ الغاية من هذه التجارب الفكرية عزل العوامل الأخلاقية المتنوّعة ذات العلاقة، وهي تجارب مصمّمة على هيأة متطرّفة كي تبدو المشكلات فيها واضحة ونابضة بالحياة.

وإذا لم تقتنع بالحجّة التي سقناها آنفًا فما لك إلّا أن تنظر إلى عالم الحقيقة فتجد فيه نسخًا أقلّ تطرّفًا للمشكلات السابقة؛ فكثيرًا ما تصوغ الحكومات قرارات تستغلّ القلّة أو تضرّهم من أجل مساعدة الكثرة، ومنها على سبيل المثال: قرار الحكومة الأمريكية بقصف جزء من حيّ سكني لقتل أحد الإرهابيين، وهي تعلم

بأنّها قد تقتل خمسين بريئًا في سبيل ذلك؛ أو مناقشة الحكومة الفرنسية لفرض ضريبة ثروة تتضرّر بها القلّة لمساعدة الكثرة.

ولقد خلص نوزيك ورولز كلاهما إلى أنّ النفعية تفشل في احترام «الفصل بين الأشخاص»؛ أي: أنّ كلّ شخص هو غاية بذاته ويعيش حياة منفصلة، فهو ليس أداة يمكن استغلالها للوصول إلى الحدّ الأقصى من المنفعة الإجمالية، ولا يمكننا إجباره على المعاناة من أجل الآخرين؛ ولهذا يحاجج الفيلسوفان بأنّ احترام الفصل بين الأشخاص يقتضي النظر إليهم بوصفهم يمتلكون مجموعة واسعة من (الحقوق). والطفل في قصّة (الذين تركوا أوماليس) يمتلك حقًّا بعدم التعرّض للتعذيب حتّى وإن كان تعذيبه يؤدّي لتحقيق الحدّ الأقصى من المنفعة. فالحقوق حجج دامغة تمنع الناس من استخدام الآخرين لتعزيز أهدافهم.

ولقد حاجج ويزلي هوفيلد(*) وهو مفكّر قانوني عاش في أوائل القرن العشرين، بأنّ امتلاك فرد واحد لحقٍّ ما يستلزم واجبات مقابلة من الآخرين؛ وعلى سبيل المثال: إذا قلتُ: «لديّ حقٌّ بالحياة»، فهذا يعني: «على الآخرين واجب قابل للفرض، يدينون به لي، يقضي عليهم بأن لا يقتلوني»؛ وعندما أقول: «لديّ حقٌّ بحرّية التعبير» فهذا يعني: «على الآخرين واجب قابل للفرض، يدينون به لي، يقضي عليهم بأن لا يتدخّلوا بكلامي أو يعاقبوني عليه»؛ وعندما أقول: «أبنائي لديهم الحقّ برعاية أبويهم لهم» فهذا يعني: «عليّ وعلى زوجتي واجب قابل للفرض، ندين به لأبنائنا، يقضي علينا بأن نوفّر لهم الغذاء والرعاية». وباختصار، إنّ القول بأنّ شخصًا ما لديه حقوق يعني أنّ الآخرين ملزمون بواجبات قابلة للفرض تجاه هذا الشخص (Hohfeld 1913, pp. 16–59).

(*) ويزلي هوفيلد (Wesley Hohfeld): قانوني من الولايات المتّحدة الأمريكية (1818 - 1879). أسهم بشكل كبير في تطوير الفهم الحديث لطبيعة الحقوق وعواقب الحرّية. [المترجم]

ويجدر الانتباه هنا إلى أنّ قولك بأنّ لديك حقًّا بفعل شيء ما لا يستلزم صوابية هذا الفعل، بل يعني بأنّ الآخرين ملزمون بعدم منعك من فعله؛ وعلى سبيل المثال: لديك حقٌّ بالترويج للنازية، وهو أمر ينبغي عليك أن لا تفعله لأنّ النازية تحمل رؤية شرّيرة، لكن يجب السماح لك بذلك.

ويحاجج نوزيك في كتابه (اللاسلطوية والدولة واليوتوبيا) بأنّه يمكن لأيّ نظرية للعدالة أن تمنح الحقوق موقعًا مركزيًا، لكنّ هذا لا يمنعها من الفشل في التفكير حول الحقوق على النحو الصائب. ولنتخيّل هنا نظرية باسم «نفعية الحقوق»، وهي نظرية تعتنق مبدأً مفاده أنّ على المرء أن يفعل كلّ ما من شأنه تقليص انتهاكات الحقوق إلى الحدّ الأدنى؛ فهذه النظرية تفشل مع ذلك في التعامل مع الحقوق بجدّية، لأنّها ستسمح بالكثير من الانتهاكات الخطيرة للحقوق انطلاقًا من أنّ السماح بها سيؤدّي إلى انخفاض الإجمالي الصافي لانتهاكات الحقوق، ولن تستطيع مجابهة الكثيرة من الأمثلة المعروفة التي تُشهَر بوجه النفعية. وعلى سبيل المثال: إنّ مدينة أوميلاس تنتهك حقوق الطفل المعذّب، لكنّها تصل بهذا الفعل إلى الحدّ الأدنى من الإجمالي الصافي لانتهاكات الحقوق؛ وليس فيها جريمة أخرى سوى تعذيب هذا الطفل، ممّا يجعل عدد انتهاكات الحقوق فيها أقلّ من نظيره في الدنمارك أو السويد. وإليك مثالًا آخر من أرض الواقع: إنّ الحكومة الأمريكية تتجسّس على المواطن الأمريكي، لكنّها تدّعي بأنّها تهدف من وراء ذلك إلى منع الآخرين من تعريض المواطن لانتهاك أشدّ؛ وهنا قد يجيب نوزيك عند سؤاله عن هذه الحالة: إنّ الحكومة الأمريكية تهتمّ بالحقوق، لكن ليس على النحو الصائب.

لقد حاجج نوزيك، عوضًا عن ذلك، بأنّ الحقوق (قيود جانبية) تخبرنا بما (لا يمكننا) أن نفعله. ولا شكّ في أنّه، وبافتراض ثبات العوامل الأخرى، يجب علينا أن نختار المؤسّسات والأفعال التي تميل إلى تحقيق الحدّ الأدنى من انتهاكات

الحقوق، لكن على أن نفعل ذلك دون انتهاك حقوق الآخرين أوّلًا، لأنّ (عدم انتهاك الحقوق) يعلو في سلّم الأولويات على (حماية الحقوق). ومن الأمثلة على ذلك: لنفترض بأنّ السماح لمكتب التحقيقات الفيدرالي (FBI) بممارسة التنصّت على المكالمات من دون تفويض قضائي هو أمر يحقّق الحدّ الأدنى من إجمالي انتهاكات الحقوق (وهو خلاف ما يحدث على أرض الواقع)، فبالنظر للأمر من منظور (القيود الجانبية) للحقوق نخلص إلى أنّه أمر خطأ: إذ لا يمكن لمكتب التحقيقات الفيدرالية أن ينتهك الحقوق من أجل تحقيق الحدّ الأدنى من انتهاكات هذه الحقوق.

إنّ الاعتقاد بأنّ للناس حقوقًا، أو الاستنتاج بأنّ النفعية مخطئة، لا يتماثل مع القول بعدم أهمّية العواقب، بل على العكس من ذلك، إذ سنرى في ما يأتي أنّ أحد الحجج الشائعة في تأييد الحقوق تفيدنا بأنّ احترام الحقوق بوصفها قيودًا جانبية هو ذاته يميل إلى إنتاج عواقب جيّدة. فعلى الرغم ممّا قد يبدو من تناقض في العبارة، يمكن القول بأنّ هذه الحجّة ترى بأنّ منع الأفراد (والحكومة) من انتهاك الحقوق، ووضع القيود على سعيهم للمنفعة، هو نفسه ما يميل إلى تحقيق الحدّ الأقصى للمنفعة؛ أي: إن منع الناس من محاولة القيام بأيّ فعل ممكن لتحقيق الحدّ الأقصى لازدهارهم هو نفسه ما يمكن أن يساعد في تحقيق الحدّ الأقصى لازدهار الجميع.

لقد حلّلنا في ما سبق طريقة عمل الحقوق ومنشأ أهمّيتها، لكنّ هذا التحليل وضعنا أمام عدد من الأسئلة دون إجابات، وهي:

1. ما الحقوق التي نمتلكها؟

2. ما مقدار قوّة هذه الحقوق؟ وهل هي حقوق مطلقة أو مجرّد حقوق مقيّدة؟

3. هل يمكننا استبعاد بعض هذه الحقوق أو مصادرتها؟

إنّ القول بأنّ حقًّا ما يتّصف بأنّه (مطلق) يعني أنّ انتهاكه خطأ في

جميع الأوقات، وأنّه لا يمكن ترجيح اعتبارات أخرى عليه؛ أمّا القول بـأنّه (مقيّد) فيعني بأنّ هنالك افتراضًا أخلاقيًا قويًا يمنع انتهاكه، لكن ثمّة اعتبارات أخلاقية أخرى، وفي ظروف خاصّة، يمكن أن ترجح على واجب احترام ذلك الحقّ. ويعتقد الكثير من الفلاسفة، وبينهم نوزيك ورولز، بأنّ الحقوق ليست مطلقة على الأرجح. ولا يمكننا انتهاك حقوق الآخرين لأيّ سبب كان، أو لمجرّد اكتساب الكثير من المنافع. وعلى سبيل المثال: إذا كان حظر المذهب المورموني في الولايات المتّحدة الأمريكية يؤدّي بطريقة ما إلى زيادة مقدارها (20 %) في إجمالي الناتج الوطني خلال السنوات العشر المقبلة، فإنّه لا يشكّل سببًا كافيًا لانتهاك الحقوق. ومع ذلك، ربّما يمكن ترجيح هاجس (اجتناب الكارثة) على واجب احترام الحقوق، ولنفترض هنا أنّ الطريقة الوحيدة لوقف انتشار مرض فتّاك هي الحجر الصحّي لكلّ من يتواجد في المستشفى الذي شُخِّص فيه المرض، فربّما يمكن تسويغ انتهاك الحقوق في هذه الحالة.

والقول بأنّ الحقّ (قابل للنقل)، يعني إمكان تحويل عائديته للآخرين، أي: أن يفقد زيد هذا الحقّ ليكتسبه عمرو. ومن الحقوق ما هو قابل للنقل، كحقّ ملكيّتي لسيّارتي، ومنها ما ليس كذلك، كأن أرغب في بيع نفسي عبدًا لمن يدفع لأسرتي مئة مليون دولار، فمعظم الناس يعتقدون بأنّني لا أمتلك حقّ بيع هذا الحقّ.

والقول بأنّ الحقّ (قابل للمصادرة) يعني أنّ الناس إذا تصرّفوا على نحو معيّن فقد يفقدون هذا الحقّ؛ وعلى سبيل المثال: إذا تركتُ درّاجتي في البرّية لعشرين عامًا دون أن ألمسها البتّة، فقد أخسر حقوق ملكيتي لها، وتعود ملكيّتها للعموم، ويمكن لمن يجدها أن يدّعي بملكيته لها؛ أو لنفترض بأنّني أذهب إلى حديقة عامة وأبدأ بإطلاق الرصاص على بعض الأطفال، ففي هذه الحالة يكون

للناس حرّية قتلي لمنعي من إطلاق الرصاص، وبذلك أكون قد تخلّيت، ولو مؤقّتًا على الأقلّ، عن حقّي بالحياة.

ومن العبارات المبتذَلة القول بأنّ حقوق زيد تنتهي عندما تبدأ حقوق عمرو؛ فحقّي بحرّية التعبير لا يعني حقّي بأن أطرق بابك في الثانية صباحًا كي تستمع لي وأنا أؤدّي إحدى الأغاني الصاخبة؛ وحقّك بامتلاك مضرب لكرة البيسبول لا يعني حقّك باستخدامه لتحطيم سيارة جارك. ولهذا فإنّ ما يجب على أيّ نظرية للحقوق أن تفعله هو أن تبيّن الحدود المرسومة للحقوق؛ ومن ذلك مثلًا: لا ريب في أنّ ما أتسبّب به من جذب ضعيف لمنزلك حينما أمرّ به، على وفق قانون الجاذبية، لا يدخل في باب (التعدّي على الممتلكات)، لكنّ إقامتي لحفلة بالقرب من منزلك دون إذنك تدخل في هذا الباب. وهنالك حالات يصعب فيها تحديد التعدّي أكثر ممّا ذكرناه، ومنها: هل يمكن السماح لك بأن تجعل كلبك يقضي حاجته أمام باب منزلي إذا كنت تزيل أوساخه فورًا؟

الفصل الثالث

طبيعة الحرّية وقيمتها

تكثر الولايات المتّحدة الأمريكية من الإشادة بنفسها على أنّها «أرض الأحرار» كما ورد في نشيدها الوطني؛ وقبل أن نقيّم ما إذا كانت تستحقّ هذا اللقب، أو ما إذا كان هذا اللقب ذا قيمة في الأصل، فلا بدّ لنا أوّلًا من معرفة ما الحرّية.

في أوائل القرن العشرين، كتب الفيلسوف السياسي آيزايا بيرلين(*) مقالته الشهيرة (مفهومان للحرّية)، وادّعى فيها بأنّ المؤرّخين وثّقوا أكثر من مئة طريقة مختلفة يستخدم فيها الناطق بالإنكليزية، بشكل طبيعي، كلمة (الحرّية) بلفظتيها الإنكليزيتين (liberty) و (freedom) (Berlin 1997, p. 168)؛ وقد وجد بيرلين أنّ (الحرّية) لا تشير إلى المعنى نفسه في اللغة الطبيعية، وحدّد طريقتين رئيستين يميل الفلاسفة وغيرهم إلى اتّباعهما في استخدام الكلمة، وأسماهما (الحرّية الموجبة) و(الحرية السالبة).

و(الحرّية السالبة) تعني (غياب) شيء ما، أي: عدم قيام الآخرين بوضع العراقيل، أو فرض القيود، أو التدخّل، أو الهيمنة. ومنها مثلًا: أنّ الدستور الأمريكي يُنتظَر منه حماية حرّية التعبير من خلال منع الكونغرس من تمرير أيّ قوانين

(*) أفكار، ومنظّر سياسي، وتدريسي، وكاتب مقالات من بريطانيا (1909 - 1997). عُرِف بجهوده في الدفاع عن الليبرالية في وجه التطرّف السياسي والفكري.[المترجم]

تتدخّل بممارسة المرء لهذه الحرّية؛ أو ما نعنيه بـ«حرّية التجارة» من أنّها منظومة اقتصادية لا يمكن فيها لأحد أن يمنع أيًّا كان من التجارة مع الأجانب؛ فالحرّية تعني، في كلتا الحالتين، (غياب تدخّل) الآخرين.

أمّا (الحرّية الموجبة) فتعني (وجود) شيء ما، وهذا الشيء يكون في العادة: سلطة أو قدرة أو إمكان. ولقد أراد بيرلين من مصطلحه هذا أن يشير إلى سيادة الذات، أي قابلية المرء لاختيار أهدافه وأفعاله على نحو يتّصف بالعقلانية والاستقلال الذاتي (Berlin 1997, p. 169)؛ لكنّ الكتابات الفلسفية المعاصرة يشيع فيها أكثر استخدام مصطلح (الحرّية الموجبة) بمعنى (قدرة المرء على إنجاز غاياته أو أهدافه). وعلى سبيل المثال: عندما أقول بأنّ العصفور حرّ بالطيران وأنّني لستُ كذلك، فمن الطبيعي أن لا أعني غياب ما يمنع العصفور عن الطيران، بل أنّ العصفور يمتلك (القدرة) على الطيران بخلافي.

وهذا التعريف يصوغ ارتباطًا وثيقًا بين (الحرّية الموجبة) وبين (الثروة)، وكما قال الفيلسوف السياسي الماركسي المعاصر جيرالد كَوِن: «أن تمتلك المال يعني أن تمتلك الحرّية» (Cohen 1995, p. 58)، فاعتبر المال، أو بشكل أدقّ: ما يمثّله المال من ثروة حقيقية، بمثابة تذكرة تجيز للناس الاستفادة من العالم؛ وكلّما زادت ثروة المرء زادت معها الأمور التي يمكنه فعلها، وزاد (بهذا المعنى) مقدار ما يتمتّع به من حرّية.

لقد كان بيرلين يعتقد، ومعه الكثير من فلاسفة السياسة الذين جاؤوا بعده، بأنّ هذين المفهومين المختلفين للحرية يؤدّيان بشكل طبيعي إلى فكرتين سياسيّتين متكاملتين ومختلفتين؛ ولهذا كانت النقاشات حول معنى الحرّية كثيرًا ما يُنظَر إليها معاركَ (أيديولوجية). وقد ادّعى الكثير من الليبراليين الكلاسيكيين والليبرتاريين بأنّه إذا كانت (الحرّية الموجبة) شكلًا من أشكال الحرّية حقًّا فسيؤدّي هذا الأمر بشكل طبيعي إلى السماح بظهور الاشتراكية ونشوء دولة

تمدّدية تستخدم سلطتها لإجبارنا على أن نكون أحرارًا. وهذا ما يبدي الكثير من الماركسيين والاشتراكيين حماسًا في الموافقة عليه، إذ يدّعون بأنّ ما يُدعى بـ(الحرّية السالبة) تكاد تفقد أيّ قيمة بغياب الضمانة القانونية التي تضمن تمتّع الناس بالحرّية الموجبة؛ وهم يدّعون أيضًا بأنّ المجتمع الاشتراكي من شأنه أن يضمن تمتّع الجميع بمقدار من الثروة يكفي لحياة كريمة، ولهذا السبب فإنّ الاشتراكية تتفوّق على الاقتصادات القائمة على السوق.

إنّ هذه النقاشات القديمة المستنزَفة حول معنى (الحرّية) من المرجّح أنّها استقرّت على سلسلة من الأخطاء؛ وكانت المشكلة تكمن في أنّ الاشتراكيين والليبراليين الكلاسيكيين افترض كلاهما، بشكل أو بآخر، بأنّ الحرّية، في تعريفها، شيء ينبغي حمايته أو تعزيزه أو ضمانه بواسطة فعل حكومي؛ ولا شكّ في أنّ هذا الافتراض يحوّل مسألة كيفية تعريف المصطلحات إلى معركة أيديولوجية.

ولكن ليس هنالك سبب يدعو لهذا الافتراض؛ بل على العكس من ذلك، فالمنهج الفلسفي المناسب يقضي أوّلًا بتوضيح معاني المصطلحات، ثمّ نمضي (بعد الاستقرار على معنى للحرّية) إلى التساؤل عن قيمة هذا النوع من الحرية، إن كانت له أيّ قيمة في الأصل. وإنّ المغزى من تعريف (الحرّية) ليس حسم النقاشات حول قيمتها بل تحسين هذه النقاشات من خلال توضيح ما تناقشه.

وهنالك نوعان رئيسان على الأقلّ للقيمة التي يتمتّع بها أيّ شكل من أشكال الحرّية: فهي إمّا قيمة جوهرية، وإمّا قيمة وسائلية، وإمّا القيمتان كلاهما.

والقول بأنّ الحرّية ذات قيمة جوهرية يعني أنّها قيّمة من أجلها ذاتها وكغاية في نفسها؛ وعلى سبيل المثال: قد يظنّ المرء أنّ من الجيّد للناس أن لا يتدخّل بعضهم، بشكل مرفوض، في شؤون بعضهم الآخر، حتّى وإن كان عدم التدخّل لا يؤدّي إلى نتائج إيجابية إضافية. ويقول الكثير من الليبراليين والليبرتاريين بأنّ

احترام الآخرين أعضاءً في الجماعة الأخلاقية، وكغايات في أنفسهم، يقضي علينا بأن ندين لهم بنطاق واسع من الحرّية الشخصية؛ ولهذا ينبغي عليّ أن أحترم حقّك بحرّية التعبير حتّى وإن لم تكن هنالك منفعة تُرتجى من كلامك.

وليست هنالك حاجة لنظرية ثقافية كبرى لتسويغ الاعتقاد بأنّ بعضنا يدين للبعض الآخر بالحرّية على أساس الاحترام المتبادل؛ فالتفكير الأخلاقي المستند إلى الحسّ السليم يجعلنا نفترض بأنّه ليس من المسموح التدخّل بشؤون الآخرين، أو مهاجمتهم، أو سرقتهم؛ وعليه، لا يُسمح لي بأن أنتزع السيجارة من فمك، أو أن أجبرك على قراءة كتب الأدب الرفيع، حتّى وإن كان هذان الفعلان يصبّان في صالحك. وكذلك، يُمنع علينا اختطاف الآخرين وإجبارهم على مقاتلة أعدائنا، أو أن نقتحم استثماراتهم ونملي عليهم كيفية إدارتها، أو أن نجبرهم على خدمة قضية خيّرة أو الامتناع عن عبادة إله زائف. ويعتقد الليبرتاريون (ومعهم الليبراليون ـ اليساريون والمحافظيون الأمريكيون، وإن بنطاق أضيق) بأنّ هذه المبادئ الأخلاقية المستندة إلى الحسّ السليم تنطبق على الحكومات إلى حدٍ ما أيضًا؛ لكنّ الجماعاتيون ومن أشبههم لا يتّفقون مع هذا الطرح.

أمّا القول بأنّ الحرّية ذات قيمة وسائلية فيعني الاعتقاد بأنّ حماية الحرّية أو تعزيزها يميل إلى التسبّب بعواقب أو نتائج قيّمة أخرى. وعلى سبيل المثال: حاجج جون ستيوارت[1] مِلْ، وهو فيلسوف ومفكّر اقتصادي عاش في القرن التاسع عشر، بأنّ حرّية الضمير والفكر والأسلوب المعيشي ينتج التقدّم العلمي

(1) جون ستيوارت مِلْ (John Stuart Mill): فيلسوف من بريطانيا (1806 - 1873). يعتبر أكثر الفلاسفة البريطانيين تأثيرًا في القرن التاسع عشر. يُصنّف ضمن الفلاسفة الطبيعويين، والنفعيين، والليبراليين. سعى إلى التوفيق بين ما أنتجته حركة التنوير في القرن الثامن عشر مع ما أنتجته الفلسفة الرومانتيكية والتاريخية في القرن التاسع عشر.[المترجم]

والاجتماعي (Mill 1978) (سنتناول هذه الحجّة بتعمّق أكبر في ما يلي). ومن المعايير التي يعتقد بها خبراء الاقتصاد أنّ حماية الحرّيات الاقتصادية تؤدّي إلى ازدياد الثروة لدى الناس.

إنّ حسم مسألة (تحديد نوع قيمة الحرّية) لا يحسم مسألة (مقدار القيمة) التي تمتلكها؛ ويمكن القول تحديدًا بأنّ من يظّن بأنّ الحرّية تمتلك قيمة جوهرية وحسب لا يعتقد بالضرورة بأنّها ذات قيمة تعلو على القيمة التي يعتقد بها من يظنّ بأنّ للحرّية قيمة وسائلية؛ إذ قد يظنّ الشخص الأوّل بأنّ الحرّية غاية في ذاتها من دون أن تكون هذه الغاية مهمّة جدًّا، أمّا الشخص الثاني فربّما يظنّ بأنّها مهمّة جدًّا وإن كانت قيمتها لا تأتي إلّا من كونها وسيلة لتحقيق منافع أخرى (وهذا يماثل القول بأنّ الأوكسجين ليس غاية في ذاته، لكن يندر أن تجد ما هو أكثر قيمة منه في نظرنا).

ولنفترض بأنّ الاشتراكيين مصيبون في دعواهم بأنّ امتلاك القدرة لإنجاز أهدافك هو نوع مهمّ من أنواع الحرّية، وأنّ الثروة تميل إلى مساعدة الناس على اكتساب هذا النوع من الحرّية. ولنفترض أنّنا نتّفق أيضًا مع القول بأنّ العدالة تقضي بأهمّية انتشار هذا النوع من الحرّية على نحو يطول الجميع. لكنّ القبول بكلّ ما سبق لا يمنع المرء من تفضيل الرأسمالية على الاشتراكية، بل إنّه يشكّل، في الحقيقة، سببًا مبدئيًا يدعو إلى هذا التفضيل. ففي نهاية المطاف: إنّ مسألة انتقاء إحدى المنظومتين الاقتصاديتين (أو مزيج منهما) على وفق الأداء الأفضل في تعزيز الحرّية (طبقاً لتعريفها المذكور) وحمايتها هي مسألة (تجريبية، وعلمية ـ اجتماعية). والواقع يقول بأنّ المناهج الدراسية السائدة لعلم الاقتصاد تعتقد بأنّ التجارة الحرّة والملكية الخاصّة واقتصاد السوق تتمتّع بالأهمّية لأنّها تميل إلى تعزيز الحرّية الموجبة، أمّا الاشتراكية فهي سيّئة لأنّها تميل إلى تدمير الحرّية الموجبة. وهنالك اشتراكيون يعتقدون بأنّ الحرّية

الموجبة من المثل العليا، لكنّ هذا الاعتقاد لا يعني ضمنيًا أنّ الاشتراكية تقدّم الكثير من الحرّية الموجبة.

ويمكن للاقتصادي الاشتراكي ونظيره المؤمن بعدم تدخّل الدولة في شؤون الاقتصاد أن يعتقدا بالقيم نفسها تمامًا وأن يتشاركا مفهومًا للحرّية وقيمتها، وفي هذه الحالة لا يكون خلافهما أخلاقيًا أو فلسفيًا؛ لكن خلافهما يقوم في الحقيقة على مجموعة من الادّعاءات التجريبية حول الكيفية التي يعمل بها العالم والمتطلّبات اللازمة لتحقيق تلك القيم على أرض الواقع.

الفصل الرابع

حقوق الملكية

الحقّ بالملكية ليس حقًّا واحدًا، بل هو أشبه بـ(حزمة) من الحقوق؛ وعلى سبيل المثال: إنّ القول بأنّ زيدًا يمتلك سيّارة يعني ما يلي:

1. يمكنه أن يستخدم السيّارة كما يشاء؛ أي: أن يكون حرًّا، في الظروف الطبيعية، باستخدامها متى يشاء، وكيفما يشاء، على أن يحترم حقوق الآخرين.
2. يمكنه أن يغيّر في السيّارة، أو حتّى أن يحطّمها.
3. يمكنه أن يبيع السيّارة، أو يهبها، أو يؤجّرها، أو ينقل ملكيّتها بأيّ طريقة أخرى.
4. يمكنه أن يستخدم السيّارة لجني الدخل.
5. يمكنه استبعاد الآخرين من استخدام السيّارة، أو تغييرها، أو تحطيمها، أو التفاعل معها؛ فلا يمكن للآخرين أن يستخدموا السيّارة بدون إذنه.
6. إذا ألحق الآخرون الضرر بالسيّارة أو حطّموها فهم يدينون له بتعويض.
7. على الآخرين واجب أخلاقي قابل للفرض يلزمهم باحترام الفقرات (1 ـ 6)؛ فهم ملزمون أخلاقيًا بعدم التدخّل باستخدام زيد لسيّارته، وتعديله لها، ونقله لملكيّتها، واستبعاده الآخرين من استخدامها، وتحطيمه لها.

وهذه الحقوق معاً تمنح زيدًا درجة عالية من التحكم وحرّية اتّخاذ القرار في ما يخصّ غرضًا ما، وهي تمنع الآخرين، في الوقت نفسه، من فرض تحكّمهم على هذا الغرض.

وبما أنّ الملكية هي حزمة من الحقوق، فيمكننا أن نمتلك أشياء مختلفة بطرق مختلفة. وفي بعض الأحيان نمتلك الأشياء دون أن تحتوي هذه الملكية كلّ الحقوق المحدّدة التي وردت في ما سبق. وعلى سبيل المثال: قد يمتلك زيد كلبًا، لكنّه يمتلك كلبه بطريقة تختلف عن ملكيته لسيّارته، فيمكنه أن يحمل المطرقة ويحطّم سيّارته أمام الناس، لكنّه لا يقدر على أن يحطّم كلبه بالطريقة نفسها، حتّى وإن كان يمتلك هذا الكلب. وهذا الأمر يسري على كلّ ما قد نمتلكه؛ فأنا أمتلك بطاقة عضوية لنادي كرة المضرب وبطاقة عضوية لنادي السباحة، والبطاقتان تسمحان لي بتأجيرهما، لكنّهما تقيّدانني بمقدار المبلغ الذي أتقاضاه لتأجيرهما؛ وكذلك عمّي الذي يمتلك منزلًا يوجب عليه احترام شرط تقييدي يمنعه من طلائه باللون الوردي الفاتح.

وبعد أن أسّسنا في ما سبق لمفهوم حقوق الملكية، أصبح من المتاح لنا أن نطرح نطاقًا عريضًا من الأسئلة المعيارية:

- هل ينبغي السماح للناس بأن تكون لهم ملكية خاصّة؟
- هل ينبغي السماح للحكومات أو الجماعات بأن تكون لها ملكيات تخصّها؟
- أيّ الأشياء يمكن امتلاكها؟ وأيّها لا يمكن امتلاكها؟ (مثلًا: هل يمكن للناس أن يمتلكوا مصنعًا أو متجرًا؟)

ما مقدار قوّة حقوق الملكية هذه؟

وممّا يُشتهَر عن الفيلسوف جان جاك روسو[1]، الذي عاش في القرن الثامن عشر، أنّه اشتكى من اختراع مؤسّسة الملكية الخاصّة، واعتبرها خطأً، إذ قال: «إنّ أوّل شخص سوّر قطعة من الأرض بأعواد أو أخدود، وفكّر بأن يقول (هذه لي)، ووجد الناس على درجة من البساطة تكفي لتصديقه، كان المؤسّس الحقيقي للمجتمع المتمدّن. كم من الانتهاكات، والحروب، وجرائم القتل، وكم من التعاسات والمخاوف، كان يمكن للعرق البشري أن يجتنبها لو قام أحدهم حينها باقتلاع الأعواد أو ردم الأخدود، وصاح أمام زملائه: (إيّاكم والاستماع لهذا الدجّال! ستضيعون إذا نسيتم أن الثمار للجميع وأنّ الأرض ليست لأحد!)» (Rousseau 2012, p. 91).

إنّ روسو يرى أنّ البشرية كانت أفضل حالًا من دون الملكية، وإذا اتّبعنا دعوتي في أوّل الكتاب للنظر إلى المؤسّسات على أنّها شبيهة بالمطارق، فإنّ ما قاله روسو ربّما يمكن ترجمته على النحو التالي: إنّ غاية مؤسّسة الملكية الخاصّة هي أن يقوم بعض الناس بتحطيم رؤوس الآخرين.

وفي كلام روسو شيء من المنطقية، فحقوق الملكية (ومن بينها: الملكية الجماعية والحكومية) تحتاج إلى مسوّغات، ولا بدّ من السؤال: لو لم توجد حقوق الملكية فهل سيكون من الضروري ابتكارها؟

لنتخيّل عالمًا يقطنه قليل من البشر في أماكن متفرّقة، وفي مرحلة زمنية لم يكن قد امتلك فيها أحد شيئًا، فالكلّ أحرار في الذهاب إلى أيّ مكان يشاؤون، وتناول أيّ نوع يصادفهم من الثمار، والنوم أينما رغبوا. ولنفترض أنّ شخصًا ما قام بتسوير قطعة من الأرض وادّعى بأنّها ملك له، فللوهلة الأولى يبدو أنّ مالك

---

(1) جان جاك روسو (Jean-Jacques Rousseau): أديب وفيلسوف من فرنسا (1712 - 1778). أثّرت فلسفته السياسية على حركة التنوير في القرن الثامن عشر، وألهمت الثورة الفرنسية في ما بعد وما تلاها من تطوّر سياسي واقتصادي وتعليمي.[المترجم]

الأرض المزعوم يقلّل حرّية الآخرين ويحصرها، فلقد كانوا أحرارًا في الذهاب أينما شاؤوا، لكنّ هذا الأحمق المدّعي أصبح يزعم الآن بأنّهم لم يعودوا قادرين على الذهاب (هناك). فلماذا ينبغي على الآخرين الامتثال لما يقول؟

ولقد أجاب الفيلسوف جون لوك[1]، الذي عاش في القرن الثامن عشر، بالمحاججة بأنّ من يبذل جهده على الأرض إلى درجة تكفي للإنتاج (بالزراعة، مثلًا)، فإنّه يستطيع أن يبلغ حدّ حيازتها ملكًا له، على أن يترك للآخرين «ما يكفي من الأراضي التي تضاهيها في الجودة» (Locke 1980, p. 21). لكن قد يعترض بعضهم على الشرط الذي اقترحه لوك (ترك ما يكفي من الأراضي التي تضاهيها في الجودة) ويراه مستحيل التنفيذ، إذ يكاد لا يكون هنالك أي إنتاج لأراضٍ جديدة، وإذا سوّرتُ فدّانين من الأرض فهذا يعني أن الأراضي المتاحة للآخرين قد نقصت فدّانين، وإذا استخرجتُ ليترًا من النفط من أحد الآبار فهذا يعني أنّ النفط المتاح للآخرين قد نقص ليترًا.

وجاءت الإجابة عن هذا الهاجس من الفيلسوف والاقتصادي المعاصر ديفيد شميتس[2]، وهي على شقّين: إذ لاحظ أوّلاً بأنّ الاعتراض المثار يبدو كأنّه يفهم الحقائق بشكل معكوس، فهو يطلب منّا أن نتخيّل أوائل المستوطنين وهم يقسّمون بينهم كلّ الأراضي غير المملوكة، ثمّ عندما جاء المتأخّرون كانت كلّ الأراضي قد أُخِذت، فاضطُرُّوا للقبول بعدم امتلاك أيّ أرض. لكنّ هذا غير صحيح،

(1) جون لوك (John Locke): فيلسوف من بريطانيا (1632 - 1704). يُعرَف بكتابه (مقالة في الفهم البشري) وهي من أولى النصوص الفلسفية العظيمة التي كُتِبَت في الدفاع عن المنهج التجريبي. ويُعرَف أيضًا بكتابه (رسالتان في الحكومة)، وقد حاجج فيه بأنّ السيادة للشعب وشرح طبيعة الحكومة الشرعية على أساس الحقوق الطبيعية والعقد الاجتماعي. [المترجم]

(2) ديفيد شميتز (David Schmidtz): فيلسوف يحمل الجنسيتين الأمريكية والكندية (ولد 1955). يمزج في كتاباته بين الفلسفة الأخلاقية والتحليل الاقتصادي.[المترجم]

والحقيقة على العكس منه، فالمتأخّرون أفضل حالًا من الأوائل بكثير، والمواطن الأمريكي العادي يتمتّع اليوم بمستوى معيشي أعلى بـ(60 ضعفًا) من متوسّط مستوى معيشة المستوطن الأوروبي في العام (1600)؛[1] بل حتّى الأمريكي الذي يتقاضى أجور الكفاف يتمتّع بمستوى معيشي أعلى بـ(10) أضعاف من متوسّط مستوى معيشة المستوطن الأوروبي في العام (1600).[2] وينبغي لفت الانتباه هنا إلى أنّ التقديرات المذكورة غير كاملة، فهي لم تشمل معونات الرعاية الاجتماعية. وإنّ الأمريكي الذي يعيش اليوم عند خطّ الفقر (وفقًا لتعريف الحكومة الأمريكية) يتمتّع بمستوى معيشي أعلى بـ(4) أضعاف على الأقل (دون احتساب معونات الرعاية الاجتماعية) من متوسّط مستوى معيشة الأمريكي في العام (1900) (Maddison 2003).

ونحن مدينون بالفضل في هذه كلّه للأسواق والنمو الاقتصادي؛ فما نتمتّع به اليوم من ثروة لم يكن موجودًا قبل خمسين عامًا، ناهيك عن وجوده قبل ألفي عام! والمعدّل العالمي للدخل يزيد اليوم بـ(15) ضعفًا، في أقلّ التقديرات، على ما كان عليه قبل ألفي عام (Schmidtz and Brennan, p. 122).[3] وما جرى هو خلق للثروة، وليس مجرّد نقل للثروة.

ولتوضيح الأمر تخيّل معي أنّ العام (1000) جرى فيه أخذ كلّ ما أنتجه العالم ثمّ وُزِّع بالتساوي بين كلّ الأحياء؛ وفي هذه الحالة فإنّ متوسط

(1) راجع البيانات التاريخية لإجمالي الدخل الوطني الفردي التي أعدّها آكنوس ماديسون على الرابط الإلكتروني التالي: http://www.ggdc.net/maddison/Maddison.htm
وراجع أيضًا: (Maddison 2003).

(2) بالاستناد إلى حسابات أجراها المؤلّف. وراجع أيضًا الرابط الإلكتروني التالي:
http://aspe.hhs.gov/poverty/15poverty.cfm

(3) راجع البيانات التاريخية لإجمالي الدخل الوطني الفردي التي أعدّها آكنوس ماديسون على الرابط الإلكتروني التالي: http://www.ggdc.net/maddison/Maddison.htm

المستوى المعيشي الحالي كان ليكون أسوأ ممّا هو عليه حاليًا في هايتي أو ملاوي؛ لكنّ الواقع يقول بأنّ متوسط المستوى المعيشي العالمي يزيد بحوالي (10) أضعاف عن ما كان ليكون عليه وفقًا للافتراض السابق.

ويعود جزء من الفضل في هذا النمو الاقتصادي إلى ما قام به الناس من خصخصة للأرض؛ فالأرض غير المملوكة هي بطبيعتها أرض غير منتجة، ويعبّر لوك عن هذا الأمر بأنّ تسوير قطعة من الأرض وزراعتها يمكنه أن يجعلها أكثر إنتاجية بعشرة آلاف ضعف بالمقارنة مع ما يكون عليه حالها إذا تُرِكت مشاعًا. ويميل الناس، في ظلّ الظروف السوقية المناسبة إلى أن يتبادلوا الفائض في ما بينهم، فيخرج الجميع أفضل حالًا ممّا كانوا عليه قبل التبادل؛ ولهذا يحاجج لوك (ويوافقه خبراء الاقتصاد) بأنّ التأثير المنهجي لخصخصة الموارد غير المملوكة يتمثّل في تحسين رفاهية الجميع. والخصخصة لا تقف عند مجرّد (ترك ما يكفي من الأشياء المضاهية في الجودة للآخرين)، بل تزوّدهم بما هو أكثر وأفضل ممّا طالته الخصخصة.

إنّ شميتس يرى بأنّ روسو أخطأ في ما قاله حول الملكية؛ فلقد لاحظ روسو أنّ استملاك المرء للموارد غير المملوكة يقلّل عدد الموارد غير المملوكة المتاحة للاستملاك، لكنّ هذا النقص، وخلافًا لما رآه روسو، لا يؤدّي إلى نقص في عدد ما يمكن امتلاكه (Schmidtz 1994, pp. 42–62). ولا شكّ في أنّ الخصخصة تحدّ من حرّية الناس بالتنقّل، كما اشتكى روسو، لكنّها تعوّضهم عنها تعويضًا جزيلًا لأنّ التأثير المنهجي للخصخصة يتمثّل في إحداث زيادة عظيمة في مستوى الحرّية الموجبة للناس، والتي تعينهم على تحقيق غاياتهم.

والشقّ الثاني من إجابة شميتس يحاجج فيه بأنّ الالتزام بـ(ترك ما يكفي من الأشياء المضاهية في الجودة للآخرين) لا (يسمح) لنا بخصخصة الموارد غير المملوكة وحسب، بل قد (يوجب) علينا ذلك؛ فالموارد التي تُترَك من دون

امتلاك تعاني في أحيان كثيرة ممّا دعاه گاريت هاردين، وهو خبير بيئي عاش في القرن العشرين، بـ(مأساة المشاعات) (Hardin 1968, pp. 1243–48)؛ إذا عبّر هاردين عن قلقه من أنّه عندما لا يمتلك أحد موردًا ما، فلن يكون لدى الناس سوى محفّز ضئيل يدعوهم للعناية بهذا المورد، والأسوأ من ذلك أنّه سيكون لديهم حينها محفّز لاستخراج أكبر قيمة يمكنهم الحصول عليها قبل الآخرين، فحتّى لو كانوا يريدون استخدام المورد على المدى البعيد فلن يمكنهم ذلك لأنّهم لا يملكون ما يضمن لهم قيام الآخرين باستخدام المورد على نحو مستدام.

وإليك المثال التوضيحي التالي: لنفترض (10) رعاة يمتلك كلّ منهم (10) رؤوس من الغنم، وهم يرعون قطعانهم على أرض من المشاعات تبلغ طاقتها الرعوية (100) رأس من الغنم، ويمكن بيع الرأس الواحد في السوق بـ(100 $) إذا كان قد حصل على تغذية كاملة، وعليه فإنّ قيمة قطيع كلّ راعٍ من الرعاة العشرة تبلغ (1,000 $)، وهذا يعني أنّ الحصيلة الاقتصادية الإجمالية للأرض تبلغ (10,000 $). لكن لنفترض أيضًا أنّ أحد الرعاة قرّر أن يجرّب زيادة رأسٍ آخرَ من الغنم إلى قطيعه، فيصل عدد الأغنام الإجمالي إلى (101)، وهذا العدد يتجاوز الطاقة الرعوية فيبدأ العشب بالانحسار وتظهر مساحات ترابية، ولا يتبقّى ما يكفي لتأمين التغذية الكاملة للقطعان، فينخفض مستوى جودة لحومها وصوفها. ولنفترض أنّ قيمة رأس الغنم الواحد هبطت إلى (95 $)، وبهذا يكون الراعي الذي زاد قطيعَهُ رأسَ غنم قد ربح على الرغم من الانخفاض، لأنّ القيمة الإجمالية لقطيعه صارت الآن (1,045 $)، لكنّ هذه الزيادة لم تؤثّر على قطيعه فحسب، بل أدّت إلى انخفاض الحصيلة الاقتصادية الإجمالية للأرض إلى (9,595 $)، وهي حاصل ضرب (101) رأس غنم بقيمة الرأس الواحدة (95 $). ولنفكرّ الآن بما سيحدث للرعاة الآخرين، فقطعانهم أصبحت قيمتها في السوق (950 $) فقط عوضًا عن (1,000 $)،

ومن المرجّح جدًّا أنّهم سيتلافون هذه الخسارة بزيادة رأس من الغنم أيضًا، لكنّ كلّ رأس جديد من الغنم سيؤدّي إلى إعادة النمط السابق، فينفع من زاده أوّلًا ويضرّ الآخرين. وهكذا يبدأ سباق محموم للرعي الجائر ينتهي بتحول المرعى إلى صحراء جرداء.

ويجدر بنا أن نتوقّف للتفكير في ما نحتاجه لتسويغ القواعد المتنوّعة على المستوى التجريدي، وسنستخدم كرة القدم مثالًا، فالمغزى النهائي من هذه اللعبة هو تسلية اللاعبين والمشاهدين، وقواعد اللعبة ذات منفعة منهجية، لكنّ الحكّام على أرض الملعب ليس من المفترض بهم أن يمارسوا التحكيم بهدف الوصول إلى أقصى درجة من التسلية، ولو فعلوا ذلك لأفسدوا اللعبة وما كان لها أن تسلّي اللاعبين والمشاهدين؛ فالتسلية تنبع جزئيًا ممّا تخلقه القواعد الموضوعة من توتّرات وتحدّيات. ويمكن تغيير القواعد أو تعديلها لأسباب متنوّعة (مثلًا: لزيادة مستوى التسلية أو الأمان أو السرعة)، لكنّ الحكّام لا يُفترَض بهم أن يغيّروا القواعد أثناء اللعب، وكذلك فالمباريات يُفترَض أن لا يجري تحكيمها بهدف تحقيق أعلى درجة من التسلية.

وعلى النحو ذاته، فإنّ الإلزام اللوكي الذي يقضي بـ(ترك ما يكفي من الأشياء المضاهية في الجودة للآخرين) هو نفسه يحقّق أعلى مستويات الجدوى حين يُنظَر إليه جزءًا من تسويغ منهجي للملكية الخاصّة. وهذه الجدوى تنعدم إذا كان يُراد منه أن يحكم كلّ تعامل بمفرده، إذ لا يبدو أنّ من المجدي عدم السماح لي، مثلًا، بأن أستملك أرضًا عبر استيطانها إلّا إذا كان الآخرون بأجمعهم ينتفعون من استملاكي لها، وربّما يستحيل تنفيذ هذا المعيار الصارم، لكن هنالك ما يسوّغ لي استملاك الأرض إذا لعبت طبقاً لقواعد الاستملاك المناسبة في لعبة (الملكية الخاصّة)، وهذه اللعبة يمكن تسويغها جزئيًا بالاستناد إلى نتائج محدّدة تتمخّض عنها بشكل منهجي.

لقد ركّزنا في هذا القسم على العواقب المنهجية لأنظمة حقوق الملكية الخاصّة، لكن يجب أن نشير إلى أنّ هنالك، حتمًا، الكثير من أنواع الحجج المؤيّدة والمعارضة لحقوق الملكية (أو ضدّ منظومات بعينها لحقوق الملكية)، وسنناقش بعض هذه الحجج في موضع قادم.

الفصل الخامس

المساواة والعدالة التوزيعية

يتفاوت الناس في مقدار ما يمتلكون، ومنهم من يولد وفي فمه ملعقة من فضّة، ومنهم من لا يكاد يحظى بأيّ فرصة في الحياة؛ ولقد فكّر جون رولز في ما إذا كان هذا الوضع منصفًا، وكذلك فعل الكثير من الليبراليين ـ اليساريين والاشتراكيين وغيرهم.

ولقد كان رولز يترأس كرسيًا جامعيًا في جامعة هارڤارد، ويتمتّع بمنصب أستاذ مدى الحياة، لكنّه إلى جانب ذلك كان من أثرى أثرياء الولايات المتّحدة الأمريكية في عصره، بل من أثرى أثرياء العالم على امتداد التاريخ. وإذا فكّرنا على النحو الذي كان يفكّر به رولز لقلنا بأنّ ما تمتّع به كان يعود الفضل في جزء مهمّ منه إلى «الحظّ الجيّد»؛ فلقد وُلِد رولز وهو يحمل مواهب فكرية خاصّة، كالميل الجيني لارتفاع مستوى الذكاء والإبداع ويقظة الضمير، وكانت أسرته تتمتّع بالثراء فرعت مواهبه الفكرية، ودفعته نحو التفوّق، واستطاعت تحمّل تكاليف الدراسة في المدرسة الثانوية والانخراط في جامعة برينستون. ولو كان رولز قد وُلِد بجينات ذات قدرات أدنى، وفي أسرة لا تحمل من الرأسمال البشري سوى القليل، أو لأبوين فقيرين، فمن المرجّح جدًّا أنه لم يكن ليحقّق ما حقّقه من نجاح. ومن شأن رولز أن يعلّق على هذا بالقول بأنّه لم يفعل أيّ شيء يجعله

يستحقّ هذا الحظّ السعيد، وليس هنالك موضع سماوي تقف فيه الأرواح قبل الولادة لاختبار جدارتها ومن يحقّق أعلى النتائج يولَد في أسرة ثرية أمّا أصحاب النتائج المتدنّية فلا مفرّ لهم من الولادة في العشوائيات؛ بل إنّ رولز قد يقول بأنّه قد ربح في يانصيب جيني واجتماعي.

هذه الأنواع من الأسباب جعلت رولز ينظر بعين التشكيك الشديد إلى ما إذا كان أيّ إنسان يستحقّ فعلًا موقعه في الحياة؛ فكان يعتقد بأنّه حتّى إذا نجح المرء بسبب خياراته الجيّدة فإن خلفيّته أو جيناته ستفسّر لنا، على نحو ما، هذه الخيارات الجيدة، ولهذا فهو لا يستحقّ ما حقّقه من نجاح. وكان يعتقد أيضًا بأنّ المرء لا يستحقّ بعض النتائج الجيّدة أو السيّئة القائمة على خصلة أو فعل ما (مثل يقظة الضمير، أو الموهبة، أو اتّخاذ قرار بالاجتهاد في العمل) إلّا إذا كان المرء يستحقّ تلك الخصلة أو الفعل؛ لكنّ كلّ خيار يتّخذه المرء ينتج في نهاية المطاف عن جيناته أو ظروفه، وكلاهما لا يستحقّهما المرء، طبقاً لرولز؛ وبهذا يخلص إلى أنّ مظاهر اللامساواة في نتائج التجارب الحياتية لا يمكن تسويغها على أساس الاستحقاق أو الجدارة؛ وعلى الرغم من أنّه كان يعتقد بأنّ اللامساواة في الاستحقاق لا تكفي لتسويغ اللامساواة، فلقد كان يعتقد حقًّا بأنّ اللامساواة يمكن تسويغها، وذلك لأنّها تجعل الجميع أفضل حالًا.

وبناءً على ما كان يعتقده رولز، لنفترض أنّ مجموعة من الأشخاص تصادف في الوقت نفسه موردًا لم يكن لأيٍّ منهم حقّ فيه سابقًا (فطيرة، مثلًا).[1] فالطريقة الأكثر طبيعية من غيرها لتقسيم الفطيرة هي التي تثير أقلّ قدر من الشكاوى، وبموجبها يحصل الجميع على حصص متساوية. ولنتخيّل بعدها أنّ هذه الفطيرة

(1) استفدتُ هذه الطريقة في رسم صورة لشخصية رولز من ديڤيد شميتز (Schmidtz 2006, pp. 187–88, 219).

أصبحت سحرية، إذ تتقلّص أو تتمدّد وفقًا لطريقة تقطيعها، ولنفترض أنّ الطابع السحري للفطيرة أتاح لنا طرقًا لإنتاج قطع غير متساوية بحيث يحصل الجميع على قطع أكبر. وهنا قد ينبري رولز للقول بأنّا إذا كنّا عقلانيين ولا نشعر بالحسد فسيفضّل كلّ منّا قطعًا غير متساوية (لكنّها أكبر) على القطع المتساوية الصغيرة.

هذه الصورة التشبيهية يُفترَض بها أن تمثّل كيفية عمل السوق على الأرض؛ إذ فهم رولز أنّ ما لدينا من دخل وثروة وفرص يعتمد على تكامل الرأسمال، وإذا أردنا تشجيع الناس وتمكينهم من الاجتهاد بالعمل، واستخدام مهاراتهم بحكمة، واستثمار مواردهم في المكان المناسب،...إلخ فلا بدّ من وجود بعض المساواة الاقتصادية على الأقلّ.

إلى هنا قد يحاجج رولز بأنّه ينبغي علينا أن نفضّل ما يدعوه خبراء الاقتصاد بالنتائج التي «تتفوّق على أمثلية باريتو»؛ فالانتقال من الوضع (أ) إلى الوضع (ب) يحقّق «تحسّن باريتو» إذا وفقط إذا كان هنالك شخص واحد على الأقلّ قد أصبح أحسن حالًا دون أن يصبح أيّ شخص آخر أسوأ حالًا. وفي مجال أضيق، يحقّق الوضع (ج) «أمثلية باريتو» إذا كان من المستحيل جعل شخص واحد على الأقلّ أفضل حالًا دون أن يصبح أيّ شخص آخر أسوأ حالًا.

لكنّ رولز قد يقول هنا بأنّه على الرغم من أنّه ينبغي علينا تفضيل حالات الابتعاد (التي تتفوّق على أمثلية باريتو) عن اللامساواة، فإنّنا ما نزال نجهل (أيًّا) من حالات الابتعاد هذه تحقّق أعلى مستوى للعدل. وللتوضيح لنفترض أنّنا أمام ثلاثة مجتمعات، في كلّ منها مجموعة مختلفة من المؤسّسات الأساسية، وتميل هذه المؤسّسات إلى إنتاج مستويات مختلفة من الدخل لمجموعات مختلفة، ومن هذه المجموعات (العامل غير الماهر، العامل الماهر، العامل المحترف)، وفقًا للجدول التالي:

المجموعة	مجتمع المساواة	مجتمع الحدّ الأقصى للثروة	مجتمع الإنصاف
العامل غير الماهر	1,000 $	15,000 $	20,000 $
العامل الماهر	1,000 $	75,000 $	50,000 $
العامل المحترف	1,000 $	500,000 $	100,000 $

وإذا رأى رولز هذا المثال فسيقول بأنّ الأشخاص العقلانيين غير الحسودين سيفضّلون العيش في أحد المجتمعين: مجتمع الحدّ الأقصى للثروة أو مجتمع الإنصاف؛ وكلاهما يحقّقان معيار باريتو للأفضلية. وعليه، فما لم يكن لدى المرء حبّ مرَضي للمساواة فسيبدو له المجتمعان أفضل من مجتمع المساواة. لكنّ هذا الأمر لا يقدّم جوابًا للسؤال: أيّ المجتمعين أفضل؟

سيدّعي حينها رولز بأنّه يمكن الإجابة عن هذا السؤال بالبحث عن النتيجة التي تؤول إليها عملية اتّخاذ القرار (المنصف) و(العقلاني)؛ فالعدالة هي ما يتّفق عليه مساومون عقلانيون في ظلّ شروط منصفة. ولتحديد هذه النتيجة طوّر رولز تجربة عقلية دعاها (الوضع الأصلي).

وفي (الوضع الأصلي) يجتمع المساومون لاختيار مجموعة من مبادئ العدالة، وهذه بدورها ستُستخدَم لتحديد المؤسّسات التي سيعيشون في ظلّها. ويعلم المساومون ماهية الكائن البشري، ويعلمون بأنّ هنالك ندرة معتدلة (أي: يعلمون بأنّ هنالك ما يكفي من الموارد لضمان حصول الجميع على ما يكفيهم، لكن ليس هنالك ما يكفي من الموارد لضمان حصول الجميع على ما كلّ ما يريدون). ولكي يكون قرارهم منصفًا (غير منحازٍ إلى مصلحة أيّ طرف) يوضع المساومون تحت «حجاب الجهل»؛ فهم لا يعلمون أيّ حقيقة أكيدة بشأن أنفسهم، من قبيل: ما سيحملونه من مفهوم للحياة الطيبة، أو ما يعتنقونه من معتقدات دينية أو فلسفية، أو ما سيولدون فيه من وضع (أي: المكانة والطبقة الاجتماعية)، أو ما سيتمتّعون به من مهارات طبيعية، أو قيمة هذه المهارات.

ويحاجج رولز بأنّ المساومين سيختارون مبدأين أساسيين للعدالة:

1. أن يُضمَن لكلّ شخص مجموعة متساوية من الحرّيات الرئيسة المتوافقة مع حرّيات مشابهة للجميع.
2. تنظيم أوجه اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية بحيث تحقّق شرطين: (أ) تنجز أعلى منفعة للأشدّ حرمانًا، (ب) وتتّصل بهيآت حكومية متاحة للجميع على أن تلتزم بالتكافؤ المنصف في الفرص (Rawls 1971, p. 60).

والمبدأ الثاني هو ما يهمّنا هنا؛ إذ كان رولز يعتقد بأنّه يجب علينا أن نختار المؤسّسات التي تميل إلى تحقيق الحدّ الأقصى للقيمة الإجمالية للمنافع (الدخل، التسلية،...إلخ) التي يحصل عليها العضو النمطي للطبقة (العاملة) الأشدّ حرمانًا. ولقد دعا رولز هذا المبدأ بـ»مبدأ الاختلاف«؛ وإذا رجعنا إلى الجدول السابق فسنجد مبدأ الاختلاف يفضّل (مجتمع الإنصاف) على (مجتمع الحدّ الأقصى للثروة).

وكان رولز يعتقد بأنّ المساومين في (الوضع الأصلي) من شأنهم أن يختاروا (مبدأ الاختلاف) لأنّه يضمن لهم حدًّا أدنى ذا قيمة أعلى بالمقارنة مع أيّ منظومة ممكنة أخرى؛ وهذا الحدّ الأدنى يكفي لحياة كريمة. وعلاوة عليه، كان رولز يرى وجوب منع المساومين من معرفة نسبة الأشخاص الذين يندرجون في شرائح الدخل؛ فإذا علمنا أنّ (999) شخصًا من أصل (1,000) في (مجتمع الحدّ الأقصى للثروة) ينتهي بهم الحال إلى جني (100,000 $) أو أكثر، فمن المرجّح أن نختار هذا المجتمع لنجرّب حظوظنا فيه! ولكنّ منع رولز الاطّلاع على هذه المعلومات في (الوضع الأصلي) يجعل المساومين ينفرون من المخاطرة ويختارون تقديم ضمانات بأنّ أسوأ ما يمكنهم فعله في المجموعة المختارة من الظروف هو أفضل ممّا يمكنهم فعله في ظلّ أيّ مجموعة أخرى من الظروف.

إنّ (مبدأ الاختلاف) هو مبدأ يراعي (الأولويات) لا (المساواة)؛ فهو يدّعي

أنّه يجب علينا أن نولي اهتمامًا أكبر بالمستوى المعيشي للشريحة الأشدّ حرمانًا في الطبقة العاملة. وهو يسمح، من ناحية المبدأ، بحالة متجذّرة من اللامساواة، تتفوّق في حجمها على كلّ ما شهده العالم من حالات اللامساواة، مشترطًا أن تنتفع منها الشريحة الأشدّ حرمانًا.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ المبدأ الثاني للعدالة عند رولز ينطبق على الشريحة الأشدّ حرمانًا في الطبقة (العاملة)، وليس على الشريحة الأشدّ حرمانًا وحسب؛ إذ كان رولز يعتقد بأنّ العدالة نوع من (التبادلية المنصفة)، فليس للمرء أن يدّعي بحصّة عادلة من «الناتج الاجتماعي» إلّا إذا ساعد في إنتاجه (أي: لا يمكن أن تطالب بقطعة من الفطيرة إلّا إذا ساعدتَ في تحضيرها). وبالاستناد إلى رؤية رولز، يمكن القول بأنّه إذا كان هنالك من يعاني إعاقة شديدة تمنعه من العمل، فإنّنا قد ندين له بالمعونات الخيرية والتعاطف بوصفها واجبات طبيعية، لكنّنا لا ندين له بحصّة من الموارد حقًّا توجبه مقتضيات العدالة.[1]

وإنّ مبدأي رولز للعدالة يتّسمان بالتجريد؛ ولا بدّ من قدر هائل من العمل والمعرفة الاجتماعية العلمية قبل أن نتمكّن من معرفة كيفية تطبيقهما أو تحديد أيّ من المؤسّسات يختاره هذان المبدآن. وكان رولز نفسه يعتقد بأنّ مبدأيه يمكن تحقيقهما على الوجه الأفضل في ظلّ مجتمع سوقي تحكمه ضوابط متشدّدة. وإذا أردنا معرفة ما إذا كان محقًّا في دعواه هذه فيجب أن نناقش ما تستند إليه من افتراضات محدّدة بشأن الكيفية التي يعمل بها السوق والحكومة.

ولقد اعتقد الكثير من المساواتيين بأنّ رولز أخفق في تسويغ الابتعاد عن المساواة الاقتصادية؛ إذا اشتكى كِوِن، وهو فيلسوف ماركسي مرموق، من أنّ رولز

(1) لمن يرغب في الاطّلاع على نقد معزّز بالأدلّة لما يراه رولز في هذه النقطة يمكن الرجوع إلى (Nussbaum 2007).

أفرط في تيسير نظريّته للعدالة كي تلائم الأجزاء السيّئة من الطبيعة البشرية. وقد يكون رولز محقًّا في أنّه من السيّئ أن يكون الجميع متساوين لكن فقراء، أمّا كَوِن فيعتقد بأنّ المجتمع الذي يتّصف بالعدالة الحقيقية يكون فيه الجميع متساوين وأثرياء (Cohen 2009).

وممّا صرّح به رولز أنّ هدفه من وراء ذلك أن يشرح ما قد يبدو عليه «المجتمع المنظَّم جيّدًا»، وهذا المجتمع، بتعريفه، يهتمّ فيه الناس بالعدالة ويفعلون ما تقتضيه منهم (Rawls 1971, pp. 453–55). وقال رولز بأنّ المساواة لا يمكن تسويغها إلّا إذا كانت ضرورية للمساعدة على تحسين حصص الجميع؛ أمّا كَوِن فقد اشتكى من أنّ حجة رولز في السماح باللامساواة لا تفعل فعلها إلّا إذا افترضنا أنّ الناس أنانيون ولا يعبؤون بالعدالة إلى ذلك الحدّ. وحاجج كَوِن بأنّ الاستناد إلى المقدّمات المنطقية لحجّة رولز نفسها يقودنا إلى القول بأنّ جميع الناس ملتزمون بتحقيق العدالة في مجتمع منظّم جيّدًا ويراعي العدالة بشكل كامل. وهذا يعني أنّ العمّال الأكثر مهارة هم أنفسهم من سيشدّد على الرؤية القائلة بأنّ اللامساواة مسوّغة بشرط أن تكون ضرورية لتحسين حصص الجميع؛ وعندها سيبدي هؤلاء استعدادهم للعمل بجدّ من أجل منفعة الجميع، وليس من أجل منفعتهم الخاصّة بهم فحسب؛ إذ سيقولون: «إنّنا، نحن العمّال الماهرين، الملتزمين بالعدالة، سنختار بكلّ بساطة العمل بجدّ واستخدام مهاراتنا بشكل جيّد من دون أن نشترط الحصول على دخل أعلى. وعليه، فليس من الضروري أن تزيدوا أجورنا، ومن ثمّ: فإنّ اللامساواة ليست ضرورية أو مسوّغة». ولهذا كان كَوِن يعتقد بأنّ نظرية رولز للعدالة ليست في حقيقتها نظرية للعدالة على الإطلاق.[1] وليس من الواضح ما إذا كان رولز قادرًا على اجتياز هذا الانتقاد.

(1) راجع: (Cohen 2009; Cohen 2008).

الفصل السادس

هل العدالة الاجتماعية خطأ؟

إنّ (مبدأ الاختلاف) الذي جاء به رولز هو مبدأ للعدالة التوزيعية أو الاجتماعية (مبادئ العدالة التوزيعية يُراد منه أن يشرح ما يجب أن يكون عليه «التوزيع» المناسب للثروة أو الدخل أو غيرهما من المنافع الرئيسة. ومبادئ «العدالة الاجتماعية» مجموعة فرعية من مبادئ العدالة التوزيعية. ويؤمن أنصار العدالة الاجتماعية بأنّ العدالة التوزيعية تتطلّب نوعًا من التركيز الخاصّ على الفقراء. وعلى سبيل المثال: إن أنصار نظام الجدارة يؤمنون بأنّه يجب أن يكون للناس دخل يتناسب مع استحقاقهم أو جدارتهم، وبذلك فهم يقبلون مبدأً للعدالة التوزيعية، لا العدالة الاجتماعية). والكثير من الفلاسفة الليبراليين الكلاسيكيين والليبرتاريين يعتقدون بأنّ فكرة العدالة التوزيعية نفسها تستند إلى خطأ، وأنّ مفهوم العدالة الاجتماعية يفتقر للانسجام.

ولقد جاء في كتابات عالم الاقتصاد فريدريك هايك[1]، والذي عاش في القرن

(1) فريدريك هايك (Friedrich Hayek): فيلسوف واقتصادي بريطاني من أصل نمساوي (1899 - 1992). حاز جائزة نوبل للاقتصاد في العام (1974). شملت أبحاثه مجالات: فلسفة العلم، الفلسفة السياسية، مشكلة الإرادة الحرّة، والإبستيمولوجيا؛ لكنّ المسعى الذي أمضى فيه جلّ حياته، ونال عليه جائزة نوبل، هو: طبيعة (النظام التلقائي) وأهمّيته.[المترجم]

العشرين، أنّ مصطلح «العدالة الاجتماعية» هراء، وخطأ تصنيفي، كما هو الحال في العبارة (الأفكارُ الخُضْرُ تنامُ بعنف) [*]، فالأفكار لا يمكن لها أن تكون خُضراً، ولا يمكنها أن تنام. وعلى النحو نفسه، حاجج هايك بأنّ «توزيع» الثروة في مجتمع سوقي ليس عادلًا ولا ظالمًا، وليس منصفًا ولا جائرًا؛ فليس من الإنصاف ولا الجور أن يولد رولز ثريًا بينما لا يماثله نوزيك في هذه الحال. وهذه ليست من الأمور التي ينطبق عليها مصطلح «العدالة» بشكل مناسب (Hayek 1978).

ادّعى هايك بأنّ نتائج التصميم البشري القصدي هي وحدها التي يمكن أن تدعى بشكل مناسب «عادلة» أو «ظالمة». والمحصّلات السوقية هي نتيجة للفعل البشري، لكنّها ليست نتيجة للتصميم البشري (Ferguson 1996, p. 119). فالسوق، كما المنظومة البيئية، نظام تلقائي؛ إذ يمتلك منطقه الخاصّ به، وكما أنّ المنظومة البيئية تميل من تلقائها إلى تحقيق الحدّ الأقصى من كتلتها الحيوية، فإنّ الأسواق تميل إلى تحقيق معيار پاريتو للكفاءة وإلى دفع «الجبهة الپاريتوية» نحو الخارج. لكنّ السوق، وكما المنظومة البيئية، ليس هنالك من يسيّره ويوجّه محصّلاته. ومن يشتكي من غياب الإنصاف في السوق يتفوّه بعبارة لا تحمل من المعنى أكثر ممّا تحمله الشكوى من أنّ الطبيعة قاسية تجاه أبنائها.

ولقد عبّر نوزيك عن قلقه من أن يؤدّي مصطلح (العدالة التوزيعية) إلى تضليل الناس؛ إذ يبدو معه أنّ الثروة والدخل والفرص تنزل من السماء كالمنّ والسلوى، فالثروة تتحقّق بشكل شبيه بالسحر، ولا حاجة إلّا للحكومة كي تحسب كيفية توزيعها. ويرى نوزيك بأنّ الثروة ليست متروكة في مكان ما وتنتظر من يوزّعها، كما أنّك لن تعثر على فطيرة في منتصف غابة، بل إنّ الثروة (تُصنَع).

(*) ألّف هذه العبارة عالم اللسانيات نعوم تشومسكي في كتابه **البنى النحوية** (1957) مثالاً على جملة صحيحة قواعدياً، لكنها دلالياً لا تعني شيئاً. (المراجع)

وحاجج نوزيك بأنّ توزيع الثروة لا يختلف عن توزيع الأزواج أو الأصدقاء؛ فعندما يتّخذ الناس خيارات حرّة بشأن من يصاحبون، أو يصادقون، أو يتزوّجون، فهنالك من ينتهي به الحال وقد نال حصّة تزيد أو تنقص عمّا ناله نظراؤه؛ فتجد من يمتلك الكثير من الأصدقاء ومن لا يمتلك أيّ صديق، وتجد من تزوّج مرّات عديدة في حياته ومن ما يزال أعزبَ في كُهولته. وكان نوزيك يعتقد بأنّ هذا هو ما يحدث في السوق بشكل أو بآخر: فعندما يتّخذ الناس خيارات حرّة حول أنواع التعاملات الاقتصادية التي يقومون بها مع الآخرين فسينتهي الحال ببعضهم وقد حصل على قدر أعلى من الثروة، ويخرج بعضهم الآخر بقدر أقلّ. وهنا يسأل نوزيك: إذا كان رولز أو كَوِن يأنفان من فكرة توزيع الأزواج أو الأصدقاء فلماذا لا يأنفان بشكل مشابه من فكرة توزيع الثروة أو غيرها من منافع التعاملات الاقتصادية؟ (Nozick 1974, pp. 150–59).[1]

وبالرجوع إلى الجدول السابق الذي يبيّن توزيع الدخل في ثلاثة مجتمعات (مجتمع المساواة، ومجتمع الحدّ الأقصى للثروة، ومجتمع الإنصاف)، قد يوجّه رولز ومعظم الفلاسفة السؤال التالي: (أيّ المجتمعات السابقة أكثرها عدلًا؟)، وهنا يقدّم نوزيك جوابًا ذكيًّا: (لا أدري. إنّني بحاجة إلى المزيد من المعلومات!).

إنّ ما ينقص السؤال السابق، وفقًا لنوزيك، هو المعلومات المتعلّقة بـ(كيفية) اكتساب ما لديهم من دخل أو ثروة. والمشكلة الرئيسة التي تعاني منها المساواتية، والنفعية، ومبدأ الاختلاف، والكثير من النظريات الأخرى للعدالة التوزيعية، هي أنّ هذه النظرية تعتقد بأنّ مفهوم العدالة يتعلّق بمدى التطابق مع نمط للامتلاك مقرَّر مسبقًا؛ ولقد طرح نوزيك رأيًا مخالفًا حينما قال بأنّ

(1) التقط كَوِن هذا الطعم وتساءل عن إمكان إعادة توزيع العيون (Cohen 1995, pp. 229–44). ولقد دافعت سيسيل فابر عن إعادة التوزيع الإجبارية للعيون وغيرها من الأعضاء (Fabre 2006).

المسألة الرئيسة لا تتعلّق بما يمتلكه الآخرون، أو بما إذا كان بعضهم يمتلك ما هو أكثر ممّا يمتلكه بعضهم الآخر، بل بما إذا كان الناس قد اكتسبوا ممتلكاتهم بوسائل عادلة أو ظالمة.

وقال نوزيك بأنّ هنالك نوعين رئيسين لنظريات العدالة التوزيعية:

1. (النظريات المنمَّطة) للعدالة التوزيعية: تعتقد بأنّ توزيع الثروة أو الدخل أو الفرص يجب أن يطابق نمطًا مجرّدًا ما. وإليك بعض الأمثلة:

أ. المساواتية: توزيع الممتلكات عادل إذا، وفقط إذا، كان الكلّ متساوين في مقدار ما يملكون.

ب. نظرية الجدارة: توزيع الممتلكات عادل إذا، وفقط إذا، كان الناس يمتلكون الثروة بما يتناسب مع جدارتهم أو استحقاقهم.

ج. الرولزية: توزيع الممتلكات عادل إذا، وفقط إذا، كان يؤدّي إلى تحقيق الحدّ الأقصى من المنافع الرئيسة للفرد الذي يمثّل الشريحة الأشدّ حرمانًا من الطبقة العاملة.[1]

2. (النظريات التاريخية) للعدالة التوزيعية: وهي تقول بأنّ الترتيب الحالي للممتلكات عادل إذا، وفقط إذا، كان الكلّ قد اكتسبوا ممتلكاتهم على نحو سليم.

ولم يترك لنا نوزيك سوى مخطّط عام لما كان يعتقد بأنّه ملامح للنظرية التاريخية المناسبة، ودعا هذا المخطّط بـ(نظرية الاستحقاق)؛ إذ قال أوّلًا بأنّ

(1) إن رولز لم يتفوّه بهذه العبارة حرفيًا؛ فهو يرى بأنّ (مبدأ الاختلاف) تابع ثانوي بالنسبة لـ(مبدأ الحرّية) و(مبدأ التكافؤ المنصف في الفرص). وإذا أردنا الالتزام بحرفية ما جاء في نصوص رولز فإنّ رؤيته في ما يخصّ المسألة المطروحة هي كالآتي: يجب علينا أن نبذل كلّ جهد ممكن لتحقيق (مبدأ الاختلاف)، لكن يجب علينا أيضًا أن نتعامل مع (مبدأ الحرّية) و(مبدأ التكافؤ المنصف في الفرص) قيدين جانبيّين.

هذه النظرية يجدر بها أن تحتوي على «مبدأ لعدالة الاستحواذ» وهو يشرح الشروط التي تمكّن الناس من استملاك الموارد غير المملوكة. وعلى سبيل المثال: ربّما يمكن لمن يبذلون عملًا منتجًا في أراضٍ غير مملوكة أن يستحوذوا عليها تاليًا إذا تركوا للآخرين ما يكفي من الأراضي التي تضاهيها في الجودة.

وثانيًا، يجدر بالنظرية أن تحتوي على «مبدأ لعدالة نقل الملكية»، وهو يشرح كيف يمكن للناس أن يتصرّفوا على النحو السليم في نقل ممتلكاتهم للآخرين (مثلًا: إذا أعطى زيد ساعته لعمرو، فستصبح ملكًا لعمرو، حتّى وإن كان عمرو لا يستحقّها).

وثالثًا، يجدر بالنظرية أن تحتوي على «مبدأ لعدالة التقويم»، وهو يشرح ما يجب فعله عند انتهاك المبدأين الأولين. وعلى سبيل المثال: إذا اشترى زيد ساعة مسروقة من دون أن يعلم بأنّها مسروقة، فربّما يتوجّب عليه إرجاعها لصاحبها على وفق هذا المبدأ.

ولقد قال نوزيك بأن كلّ مبدأ من هذه المبادئ هو حقيقة معقّدة، ولم يحاول إعطاءنا كلّ التفاصيل، بل قال بأنّ النظرية التاريخية المناسبة للعدالة التوزيعية يجدر بها أن تعتقد بأنّ كلّ توزيع للممتلكات ينشأ من وضع ابتدائي عادل فهو توزيع عادل؛ أي: إذا بدأنا من سيناريو ابتدائي عادل، لا يملك الناس فيه إلّا ما استحقّوه، ولم ينقلوا فيه ممتلكاتهم إلّا على نحو لا ينتهكون به استحقاقات الآخرين، فالنتيجة النهائية عادلة مهما كانت (سواء أتساوت الثروة بين الناس أم لم تتساوَ). وقال نوزيك بأنّه بينما يمكن تلخيص نظرية ماركس للعدالة بأنّها (لكلٍّ حسب حاجته، ومن كلٍّ حسب قدرته)، فإنّ نظريته يمكن تلخيصها بأنّها «من كلٍّ حسب ما يختار، ولكلٍّ حسب ما يُختار له» (Nozick 1974, p. 160).

ويمكن القول، من ناحية المبدأ، بأنّ نظرية نوزيك تسمح باللامساواة الجذرية (تذكّر أنّ نظرية رولز تسمح بذلك أيضًا)؛ لكن تجدر الملاحظة هنا بأنّ

نوزيك لا ينتوي من وراء ذلك تسويغ ما نراه من أوجه اللامساواة في عالم الواقع، فما حصل لم يحصل في ظلّ التقيّد بنظرية الاستحقاق، ولم يظهر سوق حرّ حقيقي منذ فجر البشرية وحتّى يومنا هذا، بل كان تاريخ البشر تسوده السرقة، والغزو، والعبودية، ثمّ سادته في العصور الأخيرة رأسمالية المحاباة، والشركاتية، والتريّع، والتصيّد ببراءات الاختراع، وإساءة استخدام حقّ الاستملاك العام، وفرض القيود على إصدار التراخيص، وتقييد التجارة، وتقييد حركة العمالة، والحرب على المخدّرات، وما أشبه، إذ تضافرت هذه العوامل جميعها لإفقار الشريحة الأسوأ حالًا وقدّمت للكثير من الأثرياء مكاسب غير مشروعة.

وعليه، فمن الخطأ أن نقرأ ما كتبه نوزيك على أنّه لا يرى بأسًا في أن يتمتّع الأثرياء، من أمثال السيناتور جون كيري ورئيسة البرلمان السابقة نانسي پيلوسي، برغيد العيش بينما هنالك من يعاني ويلات الفقر؛ إذ كان نوزيك يقبل، خلافًا لذلك، أن يقتضي تقويم (الظلم التاريخي) إعادة توزيع الثروة أو قيام الحكومة بتقديم خدمات الرعاية الاجتماعية (Nozick 1974, p. 151–52, 344n2). أمّا المجتمع العادل المثالي فلا مكان فيه لأمثال هذه الإجراءات، طبقاً لنوزيك، لكنّه يعتقد بأنّ الاستجابة العادلة تجاه ما وقع في الماضي من ظلم إنّما تكون بتطبيق تلك الإجراءات. وعلى النحو نفسه، فإنّ المجتمع العادل المثالي لن تكون فيه محاكم جنائية، لكنّ هذا لا يعني أنّ علينا التخلّص من محاكمنا الجنائية الراهنة.

ولقد حاجج نوزيك بأنّ النظريات المنمَّطة للعدالة التوزيعية تواجه مشكلة شائعة: إذ يبدو أنّها لا تتوافق مع منح الناس حتّى أقلّ مقدار من الحرّية؛ فالمشكلة هنا: أنّ الحرّية تؤدّي إلى اضطراب الأنماط. وإليك مثالًا للتوضيح: لنفترض أنّ زيدًا حصل على مراده في النهاية وتحقّقت العدالة التوزيعية وفقًا للنمط الذي يفضّله من أنماط العدالة التوزيعية. ولنفترض أنّ هذا النمط هو (المساواة الصارمة)، أي: أن يحصل الكلّ على حصص متساوية تمامًا من الثروة؛

ولندعُ هذا التوزيع (ت1). ولندعُ توزيعًا آخر بـ(ت2) يحصل فيه فرد واحد على (250,000,25 $) أكثر من الآخرين. ومن المنظور المساواتي يكون (ت2) ظالمًا لأنّ (المساواة الصارمة) هي العادلة وحسب وفقًا لما يرتئيه زيد.

في المثال السابق تحقّقت العدالة، وساد التوزيع (ت1)، لكن لنفترض أنّ لاعب كرة قدم شهير عرض على الناس إمكان مشاهدة مبارياته مقابل أن يدفعوا له (0,25$) دولار لكلّ مباراة. وفي هذه الحالة يصف لنا نوزيك تجربة فكرية (تكاد تتطابق مع مثالنا) تجعل الوضع متوافقًا مع متطلّبات الاشتراكية. إذ يقوم اللاعب المرموق باللعب على ملعب عامّ، ولمدّة مقبولة، وباستخدام كرات تعود ملكيّتها للعموم. وبعد عام من اللعب بلغ عدد من حضروا المباريات مليون شخص، فأصبح يمتلك (250,000,25 $) أكثر من الآخرين، أي: حصل اللاعب على (250,000 $) من المباريات ونقصت ثروة كلّ من شاهدوه (0,25 $). إذن فقد ساد التوزيع (ت2).

وبالنظر للحال من المنظور المساواتي، فلقد أصبح عالم زيد تسوده اللامساواة؛ لأن (ت2) توزيع (شرّير غير مقبول) أزيل من الاحتمالات الممكنة منذ البداية. لكنّ المشكلة تكمن في أنّ (ت2) لم يسُد إلّا لأنّ الناس استخدموا ما يمتلكون الحقّ باستخدامه؛ وبالتالي: فالعدالة تحقّقت، ونال الناس ما ينبغي لهم أن ينالوه. ومع ذلك، فإنّ قيام الناس بالممارسة العفوية لحرّياتهم أدّى مع مرور الوقت إلى نمط محظور. لكنّ نوزيك كان يعتقد بأنّ من العبث الادّعاء بأنّ (ت2) توزيع ظالم، وعليه: فإنّ هذه النظرية المنمّطة للعدالة ليست صائبة.

إنّ نوزيك يرى، بشكل عامّ، بأنّه في ظلّ أيّ مبدأ منمّط ستؤدّي حرّية الناس باستخدام ما يستحقّونه طبقاً للمبدأ المفضّل إلى اضطراب النمط في نهاية المطاف. ومن هنا ينشأ النزاع بين الحرّية والأنماط. والأهمّية هنا تتبع (كيفية اكتساب الناس لممتلكاتهم، وليس (نمط) التوزيع.

ولم يعنِ نوزيك بقوله أنّ منح الناس الحرّية الليبرتارية الجذرية يؤدّي إلى اضطراب الأنماط، بل أنّ إعطاءهم مقدارًا ضئيلًا من الحرّية الاقتصادية (حرّية توزيع ربع الدولار كما يشاؤون) يمكنه أن يؤدّي بسهولة إلى إلحاق الاضطراب بأيّ نمط من الأنماط بمرور الزمن. وعليه، فإنّ مبعث القلق لدى نوزيك هو أنّ المحافظة على نمط للحيازة من شأنه أن يتطلّب «التدخّل المستمرّ بأفعال الأفراد وخياراتهم» (Nozick 1974, p. 166)، وأنّ النظريّات المنمّطة للعدالة لا بدّ لها أن تحظر «الأفعال الرأسمالية التي يقوم بها بالغون موافقون» (Nozick 1974, p. 163).

لقد أصاب هايك ونوزيك في ما ادّعياه؛ فمن السخف أن نعامل توزيع الثروة معاملة توزيع الفطيرة في حفلة ما، ومن السخف أيضًا أن نركّز على (مَن) يملك (ماذا) دون أن نسأل (كيف) حصل على ما يملك. لكن يبقى علينا هنا أن نناقش رؤية أضعف تخصّ العدالة الاجتماعية.

لنعد مرّة أخرى إلى مسألة مسوّغات مؤسّسة الملكية الخاصّة في المقام الأوّل. إذ يمكن للمرء أن يحاجج بأنّها مؤسّسة جيّدة، وفقًا للوك، لأنّها تؤدّي في نهاية المطاف إلى تحسّن منهجي في حرّيتنا الموجبة؛ أي: إنّها تحقّق نتائج جيّدة. لكن يجب علينا أن نسأل بعدها: ما هي النتائج التي يمكن عدُّها جيّدة بما يكفي لتسويغ المؤسّسة التي تنتجها؟ لقد اعتقد رولز ولوك ونوزيك بأنّه يمكن تسويغ نوع ما من أنواع مؤسّسات الملكية الخاصّة، ووظّفوا مجموعة متنوّعة من الحجج التي تصبّ في صالح المؤسّسات، واتّفقوا جميعًا على أنّ جزءًا ممّا يسوّغ هذه المؤسّسات يكمن في أنّها تميل إلى إنتاج عواقب جيّدة محدّدة؛ لكنّ نوزيك ولوك قدّما معايير عواقبية أقلّ صرامة بالمقارنة ممّا طرحه رولز الذي كان يعتقد بأنّه لتسويغ أيّ منظومة للملكية الخاصّة ينبغي عليها أن تضمن مقدارًا أعلى للحدّ الأدنى الذي تناله الشريحة الأشدّ حرمانًا ضمن الطبقة العاملة، وذلك بالمقارنة مع المقدار الذي اقترحه نوزيك ولوك.

وللمقارنة بين ما يراه نوزيك ورولز في هذا المجال، لنفترض أنّهما يتجادلان بشأن القواعد الأفضل لكرة القدم، فيطرحان مفاضلات مختلفة بين الأمان والسرعة. إذ سيتّفقان على أنّه يجدر بالناس أن يلعبوا كرة القدم، لكنّهما سيختلفان على معايير الحكم بشأن مجموعة القواعد الأفضل لتسيير هذه اللعبة؛ وسيختلفان على بعض الحقائق التجريبية أيضًا؛ ونتيجة لذلك فسيختلفان على المجموعة المثلى من القواعد المرغوبة.

وعلى الرغم من أنّ هايك ونوزيك يتّفقان على هذه النقاط إلى حدّ ما، فإنّ ممّا قاله هايك هو أنّ أحد المسوّغات الرئيسة لمؤسّسات السوق (الردّ على السؤال عن السبب وراء عدم إلغائها والاستعاضة عنها بشيء آخر) هو أنّ هذه المؤسّسات تميل بشكل كفوء إلى «تحسين احتمالية توفّر الوسائل اللازمة للغايات التي يسعى إليها مختلف الأفراد» (Hayek 1986, pp. 132–34).[1] ولقد حاجج هايك، كما فعل رولز، بأنّه إذا كان لنا أن نختار بين مجموعات ممكنة للمؤسّسات فيجب علينا أن نختار منها التي لا نرى بأسًا في اختيارها إذا «علمنا بأنّ وضعنا الابتدائي سيتحدّد بمحض الصدفة» (Hayek 1986, pp. 132).

والطرح الأضعف من ذلك أنّ نوزيك ادّعى بأنّ منظومة الملكية الخاصّة يحكمها «شبح» الشرط اللوكي؛ إذ ينبغي على هذه المنظومة أن تستمرّ في جعل أحوال الناس أفضل بوجودها بالمقارنة مع أحوالهم عند غيابها. وقد طرح نوزيك المثال التالي لتوضيح دعواه: لنفترض أن الحظّ وحده أدّى إلى جفاف كلّ الينابيع الموجودة في منطقة ما إلّا ينبوعاً واحداً في أرض زيد، لكنّ هذا الينبوع يكفي الجميع؛ ففي هذه الحالة يرى نوزيك بأنّ زيد لا يحتفظ بحقوق الملكية

(1) أدين لجون توماسي بفضل اكتشاف هذا السطر الذي طالما ظلّ طيّ التجاهل.

الكاملة للماء، ولا يمكنه أن يتقاضى أسعارًا احتكارية، بل ربّما ينبغي حتّى أن يعود الماء إلى الملكية الجماعية (Nozick 1974, p. 180).

ويشتكي بعض الليبرتاريين من أنّ كلّ أنواع الضرائب سرقة؛ وهم يصوّرون، بلا تسامح، كل أنصار إعادة التوزيع الحكومية كأشخاص يعتقدون بأنّ الحكومة يُسمَح لها أن تسرق أموال دافعي الضرائب لإطعام الفقراء. وفي هذا المجال، قد يتبيّن في نهاية التحليل أنّ الضرائب الحكومية سرقة، لكن من المهم أن نفهم بأنّ رولز وغيره من أنصار إعادة التوزيع أو التوفير الحكومي للضمان الاجتماعي لا ينظرون إلى أنفسهم دعاة سرقة؛ بل لقد اختلف رولز مع نوزيك على المعايير المناسبة لإضفاء الشرعية على مؤسّسة الملكية الخاصّة. فإذا كان نوزيك على حقّ كانت نظرية الاستحقاق على حقّ؛ ففي العالم العادل، حيث يقوم الناس دائمًا باتّباع نظرية الاستحقاق دون إخفاق، تكون الحكومة التي تأخذ الضريبة من زيد لإطعام المشرّدين إنّما ترتكب السرقة فعلًا من زيد. لكن إذا كان رولز على حقّ فإنّ أيّ نظام لحقوق الملكية لن يتمتّع بالشرعية إلّا إذا كان يميل لتلبية (مبدأ الاختلاف). فإذا كانت الحكومة تأخذ الضريبة من زيد لتوفير التعليم الحكومي، فإنّ هذا الأمر لا يعدّ سرقة بالضرورة، لأنّ نظرية رولز ترى بأنّ الحكومة مخوّلة بهذا المال وليس زيد.

الفصل السابع

الحقوق المدنية: حرّية التعبير ونمط العيش

لننتقلْ الآن من الحرّيات الاقتصادية إلى الحرّيات المدنية، مثل حرّية اختيار نمط العيش، والحرّية الجنسية، وحقّ التجمّع، والحرّية الدينية، وحقّ حرية التعبير. فما مقدار الحرّية التي ينبغي أن تكون للناس في هذه المجالات؟

لقد كتب جون ستيوارت مِلْ كتابه (**عن الحرّية**)، وهو دفاع كلاسيكي عن الحرّيات المدنية، في عصر لم تكن فيه البلدان الأوروبية قد بدأت تجربة ممارسة الديمقراطية إلّا قلّة قليلة منها. وبينما كان والد مِلْ، الفيلسوف جيمس مِلْ، يعتقد بأنّ الديمقراطية ستحلّ مشكلة الاستبداد، فلقد لاحظ جون ستيوارت مِلْ أنّ الديمقراطية كانت تسمح باستبداد الأكثرية؛ بل إنّه كان يعتقد بأنّ الضغط الاجتماعي يمكن أن يكون على المستوى نفسه من الاستبداد والاضطهاد بالمقارنة مع ما يجري في ظلّ الحظر الحكومي؛ وكان يعتقد أيضًا بأنّه إذا غاب التسامح بدرجة عالية عند الناس، أي: إذا مالوا إلى الابتعاد عن كلّ من لا يتكيّف مع الأعراف الاجتماعية والدينية، فإنّ هذا سيؤدّي إلى إعاقة التقدّم بدرجة تكاد تتساوى مع ما نشهده في ظلّ الرقابة المفروضة حكوميًا.

كان مِلْ يعتنق نوعًا من النفعية المعقّدة، إذ كان يرفض النفعية الفجّة التي تناولناها بالنقاش في ما سبق، وكان يعتقد بأنّ (القانون الأخلاقي) الصائب هو،

في نهاية المطاف، أيّ قانون أخلاقي يتفوّق على غيره في تحقيق سعادة البشر بشكل عامّ. ولم يقل مِلْ بأنّ كلّ فعل صائب يجب أن يقوم بنفسه بتحقيق الحدّ الأقصى للسعادة البشرية، بل كان يعتقد بأنّ الأخلاق ككلّ تميل إلى تحقيق ذلك.

وعلاوة على ذلك، كانت لدى مِلْ فكرة واسعة عن السعادة؛ فعلى النقيض من الكثير من النفعيين، كان مِلْ يعتقد بأنّ السعادة لا تتعلّق باللذّة وحسب، فحاجج بأنّ الناس يمكنهم أن يكتشفوا ما الذي يشكّل جزءًا من الحياة السعيدة من خلال الخبرة (أو من خلال التعلّم من خبرات الآخرين). ولقد تأثّر مِلْ تأثّرًا عميقًا بالحركة الرومنتيكية الألمانية في الشعر والأدب. ووصل إلى نتيجة مفادها أنّ المفهوم الرومنتيكي (بيلدونگ)، أي: التطوّر الذاتي المستقلّ، هو جوهر ما يجعلنا بشرًا وما يجعل الحياة جديرةً بأن تعاش (Capaldi 2004). وحاجج مِلْ بأنّ الحياة السعيدة هي حياة (مستقلّة ذاتيًا) و(موجّهة ذاتيًا) يكون الناس فيها هم القائمين على صياغة أفعالهم التي يشدّدون فيها بشكل عقلاني على مفاهيمهم حول ما هو جيّد أو قيّم. وبناءً عليه، رفض مِلْ مذهب اللذة قائلًا: «أفضّل أن أكون إنسانًا محتاجًا على أن أكون خنزيرًا مكتفيًا. أفضّل أن أكون عبقريًا محتاجًا على أن أكون غبيًا مكتفيًا» (Mill 2002, p. 10).

وفي كتابه (**حول الحرّية**) يثير مِلْ الأسئلة الآتية: ما النطاق المناسب للاستقلال الذاتي للفرد؟ وما مقدار الحرّية الذي ينبغي أن يكون للناس؟ ما الذي يُسمح للمجتمع بتنظيمه (سواء من خلال القانون أم الشجب الاجتماعي)، وما الذي يظلّ حكرًا على الفرد (من دون عقاب أو رقابة)؟ واقترح مِلْ الحلّ التالي: يجب علينا أن نحدّد نطاق الحرّية الشخصية في المواضع التي يميل وضع الحدود فيها إلى توليد العواقب الإجمالية الأفضل. ثمّ ينتقل إلى المحاججة، وعلى أساس تجريبي، بأنّ هذا الأمر من شأنه أن يؤدّي إلى تشبّع كلّ فرد بنطاق مترامي الأطراف من الحرّية الشخصية.

ولتوضيح ذلك لنتناولْ مسألة الحرّية العلمية، مثل حرّية السعي إلى معارف جديدة في الفيزياء. ففي هذا المجال قد يتّفق مِلْ مع أنّ هذه الحرّية قد زالت لدى الكثير منّا، فمعظمنا، وبكلّ بساطة، لا يمتلك مهارة، أو إرادة، فعل أيّ شيء يتعلّق بهذا النوع من الحرية؛ إذن: لماذا لا نسمح للحكومة بأن تحظر معظم الناس من الكتابة في الفيزياء؟

هنا يقدّم مِلْ عددًا من الأسباب لعدم السماح بذلك؛ أوّلها: حتّى إذا كانت بعض الأفكار مخطئة أو سيئة، فإنّ مناقشة الأفكار السيّئة تنطوي على قيمة هائلة. وعلى سبيل المثال: على الرغم من أنّ الاقتصاد الماركسي يعدّ من النظريات المنقرضة، فما زلت أناقشه في بعض المناهج التي أدرِّسها، لأنّ التفكير في الأخطاء يجعل الطلاب أذكى، وقد يكتشف أحدهم حكمة ضائعة هنا أو هناك حتّى في أحد أرجاء هذه النظرية المخطئة عمومًا.

والسبب الثاني كما يراه مِلْ: أنّه لا يمكن ائتمان وكلاء الحكومة على الاستخدام الحكيم لما في أيديهم من سلطات؛ فما نمنحهم من سلطة لحماية أطفالنا ليس هنالك ما يمنع من أن تُستَخدم ضدّ الغاية التي جاءت من أجلها؛ وفي أيّام دراستي الجامعية شاهدت أحد طلاب كلّية القانون وهو يعلن: «إنّ هدف العدالة البيئية يبلغ من الأهمّية درجة يجب معها إنشاء جهاز أمني أشبه بالاستخبارات السوڤييتية لفرضها. إذن فليكن ذلك، ويبقى علينا أن نتأكّد من إحضار الأشخاص المناسبين لإدارة هذا الجهاز الأمني». ولكن لا معنى للقول بـ«إحضار الأشخاص المناسبين» لإدارة هذا الجهاز الأمني، أو لإدارة هيأة الرقابة الوطنية، أو لإدارة محاكم التفتيش؛ فالأشخاص الذين ينجذبون لأمثال هذه المناصب (وما يرافقها من سلطة) سيسعون إلى غايات تخصّهم بعيدًا عن أيّ غاية يبتغي فرضها عليهم فيلسوف ينظّر للأخلاق.

والسبب الثالث: حتّى إذا كان وكلاء الحكومة يحملون نوايا سليمة فهم

يعجزون، بكلّ بساطة، عن امتلاك المعلومات الكافية بشأن تحديد من ينبغي فرض الرقابة عليه ومن يُترَك وشأنه. ولا يمكن التنبّؤ، على نحو موثوق، بالمكان الذي سيخرج منه أحد العباقرة أو الابتكارات العلمية، ولا شك في أنّنا سنتوقّع أن يأتي العبقريّ من بين أفضل التلاميذ وأذكاهم وأعلاهم درجات، لكنّنا نخطئ في هذا التنبّؤ أحيانًا كثيرة، فمن كان يصدّق أنّ موظّفًا في أحد مكاتب البريد (آينشتاين) سينتهي به الحال إلى إحداث ثورة علمية؟!

وكان مِلْ يعتقد بأنّ حججًا مماثلة تنطبق على حرّية التعبير، وحرّية نمط العيش، والحرّية الدينية، وما شابه؛ وكان يعتقد أيضًا بأنّه يجب أن لا نتفاجأ إذا لاحظنا أنّ معظم فتوحات التقدّم العلمي تجري في المجتمعات الحرّة، أو أنّ المراكز التجارية التي يسودها التسامح تتميّز أيضًا بكونها مراكز للتقدّم العلمي والثقافي. وحاجج مِلْ بأنّ من يريد عواقب جيّدة، مثل التقدّم العلمي والفنّي والثقافي والسلم وانتشار مشاعر الاحترام المتبادل، يجب عليه أن يسمح بحرّية التعبير (بِغَضّ النظر) عن العواقب. وقد يبدو أنّ في هذا القول شيئًا من التناقض، لكنّ مِلْ يقول بأنّ سياسة الاقتصار على السماح بالكلام النافع لم تتمخّض، طوال تاريخها، عن أيّ نفع؛ فسياسة عدم السماح بالكلام إلّا إذا كان يصبّ في صالح المجتمع لم تؤدّ، طوال تاريخها، إلى أيّ نفع يصبّ في صالح المجتمع.

ويستند أحد أجزاء حجّة مِلْ إلى فكرة (الإخفاق الحكومي)، وهو مفهوم سأناقشه بتفاصيل أوفى في موضع قادم. وقد يقول مِلْ بأنّ هنالك اختلافًا تامًّا بين السؤال عن مقدار السلطة التي يجب أن نرغب في منحها للحكومة على خياراتنا إذا كانت الحكومة تُدار على يد ملائكة يمتازون بالكفاءة وعمل الخير، وبين السؤال عن مقدار السلطة التي يجب أن نرغب في منحها للحكومة إذا كانت تُدار على يد بشر حقيقيّين لكلٍّ منهم غايته التي تختلف عن غايات الآخرين. ولقد عبّر مِلْ عن قلقه من أنّنا إذا أعطينا للحكومة السلطة اللازمة

لحمايتنا من ارتكابنا الحماقات فإنّ الحكومة نفسها قد تستخدم هذه السلطة ضدّنا بحماقة، أو بإفراط، أو بخُبثٍ. وكان يعتقد بأنّ الرهان الأفضل يتمثّل في الإحجام عن منحها أيّ سلطة مماثلة على الإطلاق. ولا شكّ في أنّ ذلك يعني إقدام بعضهم على شرب المسكرات حتّى الموت، لكنّ الأخطار الناجمة عن محاولة منعهم من ذلك أخطر بكثير.

لقد أقنع مِلْ الكثيرين بآرائه هذه، لكنّه لم يقنع الجميع. وهنالك اليوم حركة كبيرة بين صفوف طلبة الجامعات للمطالبة بقمع الآراء التي تربك الطلبة أو تهزّ افتراضاتهم المتجذّرة؛ ومن حججهم التي يحتجّون بها: أنّ الخطاب الحرّ الجامح يؤذي مشاعر الطلبة أو يشعرهم بعدم الأمان.

وفي هذا السياق جاء المنظّر القانوني المعاصر جيريمي والدرون بحجّة أكثر تعقيدًا، وقد طرح هذه الحجّة مؤخّرًا وجاء فيها أنّ «خطاب الكراهية» يجب أن يتعرّض للقمع والتنظيم. وحاجج والدرون بأنّ خطاب الكراهية يمكنه أن يحرم المواطنين من الثقة بحماية حقوقهم، ويحوّلهم إلى مواطنين من الدرجة الثانية، ويهين كرامتهم (Waldron 2014).

وهنالك أيضًا الطعون الأبوية الجديدة الموجّهة لمِلْ؛ إذ تعتمد حجّة مِلْ، في نهاية المطاف، على ادّعاء تجريبي مفاده: ما أن نتعرّف على الأسباب التي أدّت إلى الإخفاق الحكومي فسنجد أنّ الدرجة المثلى للرقابة والسيطرة هي درجة ضئيلة إلى حدّ يكاد ينعدم. لكن ماذا يحدث لو كان مِلْ مخطئًا وتبيّن أنّ الدرجة المثلى أعلى من ذلك؟ لقد دافع المنظّران القانونيان المعاصران كاس سانستين وريتشارد ثيلر في كتابهما (الوكزة) عن ما دعواه «الأبوية الليبرتارية» (للعلم: ليس أيٌّ منهما ليبرتاريًا)؛ وقالا بأنّه يجب علينا أن نحكّم الضوابط التنظيمية في «البنية الهندسية للخيار» ضمن الحياة اليومية، وأن نسمح للناس بأن يختاروا لأنفسهم، بل حتّى أن نسمح لهم باتّخاذ خيارات مدمّرة للذات، لكنّهما يحاججان

إلى جانب ذلك بأنّه يجب علينا أن نرتّب الأمور بحيث تزيد أرجحية اتّخاذ الناس لخيارات جيّدة.

وعلى سبيل المثال: يعتقد سانستين وثيلر بأنّه يجب السماح للمرء بأن يأكل فطيرة غير صحّية عوضًا عن الفواكه الصحّية؛ لكن يبدو أنّ بعض دراسات علم النفس تثبت أنّ الناس أكثر اختيارًا للفواكه من الفطائر إذا جاءت الفواكه قبل الفطائر في صفّ المأكولات المعروضة في الكافيتريا، وإذا كان هذا صحيحًا فيحاجج الكاتبان بأنّه يسمح لنا بمطالبة الكافيتريات بوضع الفواكه أوّلًا (لا شكّ في أنّ هذه ليست قاعدة «ليبرتارية»، لأنّ فيها ممارسة للإجبار على البائع، ناهيك عن المستهلك). وإليك مثالًا آخر: إنّ معظم الناس لا يدّخرون ما يكفي من المال للتقاعد، فلماذا لا يقوم (مكتب المنافع) باستقطاع (15%) من أجر كل وظيفة جديدة، ضمن الوضع الافتراضي، لأغراض التقاعد إلّا إذا صرّح صاحب العلاقة بعدم رغبته في ذلك؟ فهنا يقول سانستين وثيلر بأنّ الموظّف لا يُجبَر على أن يكون مقتصدًا، فهو مخيّر بين الاقتصاد والتبذير وفقًا لما يسوّده من مربّعات الخيارات في عقد التوظيف؛ لكنّهما يضيفان بأنّ دراسات علم النفس تشير إلى أنّ معظم الناس يمضون دون تفكير مع الوضع الافتراضي، ولذلك يحاججان بأنّه يجب علينا أن نجعل خيارات الوضع الافتراضي أذكى بينما نتيح للناس أن يتّخذوا الخيارات الغبية إذا كانوا يرغبون فيها حقًّا.

ولقد تمادت الفيلسوفة السياسية المعاصرة سارة كونلي في دعواها أكثر من سانستين وثيلر، فقالت بأنّ الأبحاث الأخيرة في علم النفس أثبتت أنّ معظم الناس يتصرّفون بشكل لاعقلاني على نحو قابل للتنبّؤ؛ فهم، بشكل عام، ليسوا فاعلين مستقلّين ذاتيًا يختارون لأنفسهم، بل هم فاعلون غير مكتملين يقومون ببعض الأفعال على نحو مستقلّ ذاتيًا ويقومون ببعضهم الآخر على نحو أوتوماتيكي. لكنّ المشكلة تكمن في أنّ هذه الآلية الأوتوماتيكية كثيرًا ما تتعطّل

أو تخطئ في عملها، وليس هنالك إلّا القليل ممّا يمكن فعله لإحراز درجة أعلى من العقلانية، ولقد وضع مِلْ فرضية تقول بأنّ الأفراد الذين يترعرعون في مجتمع ليبرالي متسامح يتعلّمون أن يكونوا أكثر عقلانية. وهنا تردّ كونلي بالتأكيد على فرضية مِلْ، لكنّها تضيف بأنّها فرضية خاضعة للدليل التجريبي، وهذا يدلّ على أنّها فرضية صائبة جزئيًا؛ إذ تحاجج كونلي بأنّه في الحالات التي يمكن التنبّؤ فيها بأنّ الناس سيكونون قصيري النظر ولن يلتزموا بالسلوك المقتصد في الأمور المهمة، فإنّ أفضل ما يمكن فعله هو إجبارهم على اتّخاذ الخيارات المقتصدة. وتعترف كونلي بأنّ الحكومة قد تسيء استعمال أيّ سلطة مماثلة، لكنّها تشكّ في أنّ النتيجة الإجمالية لإساءة استعمال السلطة تشكّل سببًا يدعو إلى تجريد الحكومة من (كلّ) أشكال السلطات الأبوية المماثلة.

الفصل الثامن

نطاق الحرّية الاقتصادية

تتكوّن نظرية جون رولز للعدالة من مبدأين رئيسين: مبدأ للحرّية، ومبدأ لتنظيم اللامساواة. وما يجعل رولز ليبراليًا هو أنّ نظريته تعطي الحرّية أولوية على مسائل العدالة التوزيعية. وعلى سبيل المثال: إنّه يعتقد بأنّ من الظلم منع الناس من عبادة الإله الإغريقي زيوس حتّى وإن كان هذا المنع يؤدّي على نحو ما إلى تحسين مستوى معيشة الشريحة الأشدّ حرمانًا.

والمبدأ الأوّل في نظرية رولز، أي: مبدأ الحرية، يشترط تزويد كلّ مواطن بمجموعة «ذات كفاية كاملة» من الحقوق والحرّيات الأساسية (Rawls 1996, pp. 5–6). وفي الصياغات الأخرى الأقوى لهذا المبدأ يقول رولز بأنّه يجب تزويد كلّ مواطن بأوسع مجموعة من الحرّيات الأساسية تتوافق مع مثيلاتها المتوفّرة لغيره.

وهنا لا بدّ من أن نسأل: ما الحرّيات التي يمكن وصفها بأنّها «أساسية»؟ وما الحقوق التي يتضمّنها المبدأ الأوّل للعدالة؟ يجيب رولز أوّلًا بإعطائنا قائمة للمبدأ الأوّل تحتوي الحرّيات المدنية: كحرّية الضمير، والحرّية الدينية، وحرّية التعبير، وحرّية التجمّع، وحرّية نمط المعيشة، بالإضافة للحرّية الجنسية. وهي تحتوي أيضًا الحرّيات السياسية: كحرّية الانتخاب والترشّح

وشغل المنصب بعد الفوز بالانتخابات. وتحتوي كذلك حرّيات الإجراءات القانونية: كالحقّ بمحاكمة عادلة، والحق بعدم الاحتجاز دون مسوّغ قانوني، والحقّ باتّباع الإجراءات القانونية الأساسية، والحقّ بعدم التعرض للتفتيش وحجز الممتلكات اعتباطيًا. وفي آخر القائمة تأتي بعض الحرّيات الاقتصادية: كالحقّ بامتلاك ملكية خاصة، والحقّ باختيار المرء لمهنته.

ومن الملاحَظ أنّ رولز لم يدرج الكثير من الحرّيات الاقتصادية الأخرى (مثل حقّ التعاقد، أو حقّ العمل من دون ترخيص، أو حقّ امتلاك الملكيات الإنتاجية) بوصفها حرّيات أساسية. فمبدأ الحرّية لا يحمي حرّية الناس بالدخول في التعاقدات والخروج منها، أو حرّيتهم ببيع الأشياء والخدمات وشرائها بشروط يتّفق الجميع عليها، أو حرّيتهم بالتفاوض على الشروط التي يعملون في ظلّها، أو حرّيتهم بإدارة شؤونهم العائلية كما يشاؤون، أو حرّيتهم بإنتاج الأشياء المعدّة للبيع، أو حرّيتهم ببدء المشاريع الاستثمارية وإدارتها وإيقافها، أو حرّيتهم بامتلاك المصانع والمشاريع الاستثمارية، أو حرّيتهم بتطوير ملكياتهم لأغراض إنتاجية، أو حرّيتهم بتجشّم المخاطر التي تطول الرأسمال، أو حرّيتهم بالمضاربة في ما يخصّ مستقبل سلعهم.

إنّ رولز لم يكن يعارض تمتّع الناس بأمثال هذه الحرّيات، إذ انتهى به الحال مناديًا باقتصاد السوق، لكنّه ادّعى بأنّه لا يجب تزويد الناس بالحرّيات الاقتصادية الرأسمالية المتنوّعة، إلّا لأنّه قد تبيّن أنّ تزويدهم بها يفيد في تحقيق (مبدأ الاختلاف)؛ إذ يرى رولز بأنّ الناس لا يحقّ لهم المطالبة بالحرّية الاقتصادية بوصفها مسألة تتعلق باحترام فاعليتهم المستقلة ذاتيًا أو مكانتهم أشخاصاً. وهنا يجب علينا أن نلاحظ الفارق المبهم: فهو يرى بأنّه يجب أن يُسمح للمرء باختيار دينه حتّى وإن كانت الحرّية الدينية تؤدّي بطريقة ما إلى انخفاض متوسّط الدخل لدى الشريحة الأشدّ حرمانًا، لكنّه لا يسمح، في

الوقت نفسه، للناس بامتلاك المصانع أو المتاجر إلّا إذا تبيّن أنّ ذلك يؤدّي إلى منفعة الشريحة الأشدّ حرمانًا.

وفي مقابل هذه النظرية، يعتقد الليبرتاريون والليبراليون الكلاسيكيون بأنّ الحرّيات الاقتصادية يجب أن تتبوّأ مرتبة تتماثل في الأهمّية مع مرتبة الحرّيات المدنية. وهم يتّفقون مع رولز بأنّ تزويد الناس بأمثال هذه الحرّيات يؤدّي إلى عواقب جيّدة، بما فيها العواقب المترتّبة على الشريحة الأشدّ حرمانًا، لكنّهم يعتقدون أيضًا بأنّه يحقّ للناس المطالبة بالحرّية الاقتصادية للسبب نفسه الذي يمنحهم حقّ اختيار الدين الذي يدين به كلّ فرد منهم. فالمرء مخوّل بحياته يعيشها كما يشاء، ويجب أن يكون قادرًا على اختيار الإله الذي يعبده، واختيار طريقة إنفاقه لماله، على أن لا ينتهك بذلك حقوق الآخرين.

وهنا يبرز السؤال: لماذا لا يتّفق رولز مع ذلك؟

إن الاختبار الرئيس الذي يفرضه رولز لمعرفة ما يندرج ضمن مسمّى (الحرّيات الرئيسة) هو: معرفة ما إذا كان يمتلك صلة مناسبة بما دعاه رولز «القدرتين الأخلاقيتين»، وهما: التمكّن من تطوير معنى للحياة الجيّدة، والتمكّن من تطوير معنى للعدالة. والقدرة الأولى، وتُدعى أيضًا بـ«العقلانية»، هي التمكّن من «امتلاك مفهوم عقلاني لما هو جيّد، أي: القدرة على تكوين مفهوم منسجم للقيم المستندة إلى رؤية حول ما يمنح المعنى للحياة ومساعيها، ومراجعة هذا المفهوم، والسعي العقلاني خلفه» (Freeman 2009, p. 54). أمّا القدرة الثانية، وتُدعى أيضًا بـ«المعقولية»، فهي التمكّن من «فهم التعاون مع الآخرين طبقاً لشروط منصفة للتعاون، وتطبيق هذا التعاون فعلًا» (Freeman 2009, p. 54). ويرى رولز بأنّ هاتين القدرتين هما اللتان تجعلان البشر كائنات أخلاقية تستحق اعتبارًا خاصًّا، فهي ما يفصل بيننا وبين الحيوانات الأدنى شأنًا.

ولقد شرح الفيلسوف سامويل فريمان[1]، وهو قد يكون أهمّ من شرحوا كتابات رولز، الصلة بين الحرّيات (الأساسية) والقدرتين الأخلاقيتين كما يأتي: «إنّ ما يضفي صفة (الأساسية) على أيّ حرّية من الحرّيات، في نظر رولز، هو: أن تكون شرطًا اجتماعيًا ضروريًا لحصول التطوّر الكافي والممارسة الكاملة لقدرتي الشخصية الأخلاقية على حياة كاملة» (Freeman 2009, p. 55). وأوضح فريمان هذه المقولة بأنّ رولز يعتقد بأنّ أيّ حرّية من الحرّيات لا تكون أساسية إلّا إذا كان من الضروري لـ(كلّ) المواطنين أن يتمتّعوا بها كي يطوّروا القدرتين الأخلاقيتين.[2] وبما أنّ فريمان يقبل هذه الرؤية، فيمكننا أن ندعوها اختبار (رولز ـ فريمان) للحرّية الأساسية.

وحاجج الفيلسوف جون توماسي[3] في كتابه الأخير (**الإنصاف في السوق الحرّ**) بأنّ رولز لم يمتلك أيّ سبب مبدئي للحدّ من نطاق الحرّية الاقتصادية. وهو يعتقد بأنّ معظم حجج رولز في تسويغ الدفاع عن الحرّيات المدنية تمتلك التأثير نفسه في تسويغ حماية الحرّيات الاقتصادية. وعلى سبيل المثال: حاجج رولز بأنّ الحرّية الدينية ضرورية للناس من أجل أن يطوّروا مفهومهم حول الحياة الجيّدة، وليكونوا صادقين تجاه أنفسهم، وليكونوا صادقين بشأن حقيقة شخصيّاتهم؛ وحاجج توماسي بأنّ حجّة رولز هذه تنطبق أيضًا على الحرّية

(1) سامويل فريمان (Samuel Freeman): فيلسوف من الولايات المتّحدة الأمريكية (معاصر). يُعتَبر مرجعًا في شرح كتابات رولز، وهو يبحث في الفلسفتين السياسية والقانونية من منظور رولزي.[المترجم]

(2) راجع الرابط الإلكتروني التالي:

http://bleedingheartlibertarians.com/201206//can-economic-liberties-be-basic-liberties/

(3) جون توماسي (John Tomasi): فيلسوف سياسي من الولايات المتّحدة الأمريكية (معاصر). طوّر نظرية مركّبة من أفكار هايك ورولز تسعى إلى حكومة محدودة وتحسين أحوال الفقراء في آن واحد.[المترجم]

الاقتصادية، إذ لا يكفي أن نكون نحن من يكتب قصّة حياتنا، وأن نختار الإله الذي نعبده وكيفية ممارستنا لعبادته، فيجب أن نكون قادرين أيضًا على اختيار كيفية أدائنا لشؤوننا الاقتصادية، وإنّ الكثير من المواطنين لن يستطيعوا تحقيق مفاهيمهم عن الحياة الجيّدة ما لم يتمتّعوا بنطاق واسع من الحرّية الاقتصادية.

وكان ردّ فريمان على توماسي بأنّ الأخير قد أخطأ في فهم اختبار (رولز ـ فريمان)؛ فقال بأنّه من المؤكّد أنّه قد يكون من الضروري لبعض المستثمرين الرياديين (ريادي الأعمال) أن يمتلكوا متجرًا يعينهم على تحقيق مفهومهم للحياة الجيّدة، لكنّه استدرك نافيًا أن يكون كلّ المواطنين بحاجة إلى أمثال هذه الحرّيات الرأسمالية كي يعيشوا ما يعدّونه حياة جيّدة.[1] فلكي تكون أيّ من الحرّيات خليقة بصفة (أساسية) لا بدّ لها، طبقاً لفريمان، من أن تكون ضروريةً لقدرة كل شخص عاقل على تطوير معنى للحياة الجيّدة أو للعدالة. وأضاف فريمان أنّ أفضل ما يفهم من كلام توماسي هو أنّه بيّن لنا المنزلة الضرورية لهذه الحرّيات الرأسمالية عند الكثير من الناس، من دون أن يبيّن سبب هذه المنزلة عند كلّ الناس. وعليه، فقد خلص فريمان إلى أنّ هذه الحرّيات الرأسمالية لا تجتاز اختبار (رولز ـ فريمان).

ولو قابل فريمان توماسي لقال له بأنّ الناس في الدنمارك وسويسرا يتمتّعون بمقدار من الحرّية الاقتصادية يزيد كثيرًا على ما لدى أقرانهم في روسيا، ومع ذلك فإنّ معظم الروس يطوّرون معنى للعدالة أو مفهومًا للحياة الجيّدة؛ بل ربّما ليس هنالك سوى قلّة قليلة من البلدان التي تسمح لمواطنيها بالحدّ الذي يراه توماسي مهمًّا للحرّية الاقتصادية، ومع ذلك فإنّ

(1) راجع الرابط الإلكتروني التالي:

http//:bleedingheartlibertarians.com/2012/06/can-economic-liberties-be-basic-liberties/

معظم مواطني هذه البلدان يمكنهم أن يطوّروا هاتين القدرتين الأخلاقيّتين، بل إنّهم يطوّرونها فعلًا. وهذا يعني أنّ حجّة توماسي في تسويغ توسيع قائمة الحرّيات الأساسية تنتقض هاهنا: فالحرّيات الاقتصادية المتينة لا تجتاز اختبار (رولز ـ فريمان).

لكن، وكما أشرت في موضع سابق، يبدو أن انتصار حجّة رولز وفريمان لم يمرّ من دون تحمّلهما خسائر فادحة؛ فالحجّة التي يستند إليها رفضهما أن تكون الحرّيات الرأسمالية من الحرّيات الأساسية إنما هي حجّة يمكن توظيفها بالكفاءة نفسها ضدّ الحرّيات الليبرالية ـ اليسارية، إذ يعتقد رولز وفريمان، في نهاية المطاف، بأنّ للناس حقوقًا أساسية بنطاق واسع من حرّية التعبير والمشاركة السياسية والانتخاب والترشّح وما شابه، لكن يبقى هنالك شكّ عميق يمسّ المنزلة الضرورية لامتلاك هذه أو غيرها من الحرّيات الأساسية الرولزية من أجل تطوير معنى للعدالة أو مفهوم للحياة الجيّدة. وإذا عدنا إلى مثال الدنمارك وسويسرا فسنجد أنّ مواطنيهما يتمتّعون بمقدار من الحرّية المدنية يزيد كثيرًا على ما يتمتّع به أقرانهم في روسيا أو الصين، لكنّ معظم الروس يمكنهم أن يطوّروا، بل هم يطوّرون فعلًا، معنى للعدالة ومفهومًا للحياة الطيّبة. وفي أحسن الأحوال، ليس هنالك سوى قلّة قليلة من البلدان التي توفّر لمواطنيها النطاق الكامل للحرّيات الأساسية الرولزية. ومع ذلك، ففي الأغلبية الغالبة من البلدان التي يسودها الظلم نجد أنّ الأغلبية الغالبة من السكّان يقومون فعلًا بتطوير معنى للعدالة ومفهوم للحياة الطيّبة (ومعظم الباقين يمكنهم ذلك) على الرغم من افتقارهم لهذه الحرّيات الأساسية، أو على الرغم من توفّر الحماية لهذه الحرّيات على المستوى الذي يعتقد فريمان ورولز بوجوب توفّره.

وفي الحقيقة، يبدو أنّه ليس هنالك من ضرورة ماسّة إلّا للقليل جدًّا من

الحرّية ينبغي توفّره للشخص العادي، ناهيك عن (كلّ) الأشخاص كما يرغب فريمان، كي يطوّر القدرتين الأخلاقيتين. عليه، فليس من الواضح ما إذا كان هنالك أيّ حرّية تستطيع اجتياز اختبار (رولز ـ فريمان).

ولنعد هنا خطوة إلى الوراء ونفكّر بحصيلة هذا الجدل. إنّ معظم مفكّري الليبرالية الكلاسيكية والليبرتارية يعتقدون بأنّ الحقوق الاقتصادية ليست مجرّد مؤسّسة نافعة، أي: مؤسّسة تميل إلى إنتاج عواقب جيّدة، بل هم يحاججون بأنّ أمثال هذه الحقوق ضرورية لأنّها تعامل الناس باحترام.

وأنا أتّفق مع هذا الاعتقاد، لكنّ العواقب مهمّة أيضًا في نهاية المطاف، والكثير من الجدل الدائر حول نطاق الحرّية الاقتصادية إنّما يهتمّ بما قد يحصل إذا رسمنا حدود هذا النطاق هنا أو هناك. ويعتقد الماركسيون بأنّ الحرّيات الرأسمالية الواسعة ستؤدّي إلى تفاقم فقر الفقير وتنامي ثراء الثري، والثريّ بدوره سيستغلّ الفقير لغاياته الخاصّة. ويعتقد الليبرتاريون بأنّ الحرّيات الاقتصادية الواسعة ستؤدّي إلى إثراء الجميع، فقراء كانوا أو أثرياء. وهنا يجعلنا نداء الواجب نقف أمام مفترق طرق: فإذا صحّت دعوى الماركسيين وكانت الحرّيات الرأسمالية تؤدّي إلى الكارثة عمومًا، فإنّ الدعوة إليها محنة ما بعدها محنة، لأنّه إذا ثبت أنّ الرأسمالية تميل إلى إفقار الناس فعندها يصبح المفهوم الليبرتاري للعدالة لعنة تلحق بالداعين إليها.

الفصل التاسع

الحكومة.. شرعيّتها وسلطانها

الحكومة فئة مشتقّة من المجتمع تدّعي حقّ الاحتكار (على أشخاص بعينهم ضمن نطاق جغرافي ما) في ما يخصّ الاستخدام الشرعي للإجبار، وتمتلك سلطة إجبارية تكفي للمحافظة على هذا الاحتكار (Kavka 1995, p. 2). والحكومة تدّعي حقّ احتكار بخلق القواعد وفرضها، وهي تؤكّد أيضًا أنّ المواطنين ملزمون بـ(واجب أخلاقي) يوجب عليهم الامتثال لهذه القواعد.

ولقد درجت العادة على أن يكون للناس حكومات، ولذلك فهم يميلون إلى الافتراض بأنّ وجودها أمر جيّد، لكنّ من النافع أن ينظر المرء إلى الأمور العادية بعين الحيرة. ولنفكّر بالأمر على النحو التالي: إنّ الاحتكاريات سيّئة عمومًا، فنحن لا نرغب في أن تتحوّل إحدى العلامات التجارية إلى احتكارية في مجال عملها، فلماذا يرى الكثير من الناس بأنّه يجب أن تكون لدينا احتكارية في مجال سلطة صنع القواعد؟ ويضاف إلى هذا الأمر ما أسلفنا الحديث عنه في تمهيد هذا الكتاب، وهو: إنّ الحكومات تدّعي عمومًا الحقّ بفعل أمور لا يمكن لأيّ فرد أن يدّعي الحق بفعلها؛ فإذا كان زيد لا يستطيع منع عمرو من تناول المشروبات الغازية، فلماذا يمكن للحكومة أن تقوم بالأمر عينه؟ (أو: هل من الخطأ أيضًا أن تقوم الحكومة بالأمر عينه؟)

إنّ من خصائص الحكومة أن تدّعي حقّها بسلطتين أخلاقيّتين خاصّتين:

(1) الإذن بخلق قواعد وفرضها على أشخاص بعينهم ضمن نطاق جغرافيّ ما.

(2) سلطة خلق (التزام أخلاقي) لدى الآخرين يلزمهم بإطاعة هذه القواعد.

ويستخدم الفلاسفة السياسيون، عمومًا، كلمة (الشرعية legitimacy) للإشارة إلى السلطة الأخلاقية الأولى، بينما يستعملون كلمة (سلطان authority) للإشارة للسلطة الأخرى (Estlund 2007, p. 2). ومع ذلك يجب توخّي الحذر مع هاتين الكلمتين في قراءة الفلسفة السياسية، فالمصطلحان الاختصاصيان (شرعية) و(سلطان) ليسا معياريين بشكل دقيق، وهنالك من الكتّاب من يستعملهما لمعانٍ أخرى.

والحكومة، بالتعريف، لا تتّصف بـ(الشرعية) إلّا إذا كان يُسمَح لها بأن تتّخذ مكانها وتقوم بخلق القوانين وإصدارها وفرضها عن طريق الإجبار؛ ممّا يثير ثلّة من الأسئلة ينبغي أن تجيب عنها كلّ نظرية لشرعية الحكومة:

1. هل تمتلك كلّ حكومة الشرعية فعلًا؟ (ما الذي يحدّد ما إذا كان للحكومة شرعية أم لا؟)

2. ما (نطاق) شرعية الحكومة؟ أي: ما المسائل التي يمكن للحكومة أن تخلق القواعد بشأنها؟ (على سبيل المثال: من طبيعة الليبراليين أن يعتقدوا بأنّ الحكومة تخرج عن نطاق شرعيّتها إذا منعت أيّ شخص بالغ من ممارسة الجنس التوافقي مع أيّ شخص بالغ آخر).

3. كيف يمكن للحكومة أن تفرض القواعد؟ فليس هنالك سوى القليل ممّن يعتقدون بأنّه يُسمَح للحكومة بإعدام منتهكي القوانين عند ارتكابهم لأوّل جنحة بسيطة. وهنالك الكثير من الأسئلة المعقّدة حول السبيل الأفضل والأعدل لفرض القواعد.

4. ما (مدى) عمل الحكومة؟ أي: ما الشريحة من الناس التي يُسمَح لحكومة بعينها بأن تخلق القواعد وتفرضها عليهم؟ (لنفترض أنّ كندا والولايات المتّحدة الأمريكية أعلنتا الحرب بينهما، وادّعى كلا البلدين حقّ سَوقي للخدمة العسكرية، فالأمريكي العادي سيستنتج مباشرة أنّ من الواضح أنّه يحقّ للحكومة الأمريكية أن تجبرني على ذلك بينما لا يحقّ للحكومة الكندية ذلك؛ لكنّ الأمر ليس بهذا الوضوح، إذ نحتاج إلى نظرية كاملة للشرعية الحكومية من أجل الإجابة على الأسئلة المتعلّقة برسم الحدود الحقّة للدور الشرعي للحكومة، وهي مهمّة صعبة كما سيتبيّن لنا في ما بعد).

والحكومة، بالتعريف، لا تتّصف بأنّها ذات (سلطان) في ما يخصّ أشخاصًا بعينهم إلّا إذا كان لدى هؤلاء الأشخاص واجب أخلاقي يلزمهم بإطاعة قوانين الحكومة ومراسيمها وأوامرها. وهنا تُثار حول السلطان أسئلة شبيهة بما أثير حول الشرعية:

1. هل تمتلك كلّ حكومة السلطان فعلًا؟ (ما الذي يحدّد ما إذا كان للحكومة سلطان أم لا؟)
2. ما النطاق المناسب لسلطان الحكومة؟
3. ما مقدار قوّة واجب إطاعة الحكومة؟
4. ما المدى المناسب لسلطان الحكومة؟

والمثال التالي يوضّح الفرق بين الشرعية والسلطان: فالشرعية تتيح للشرطة اعتقال الناس، والسلطان يجعل من الخطأ مقاومة الناس للشرطة عند محاولتها اعتقالهم. وباختصار: «الشرعية» تشير إلى الإذن الأخلاقي بممارسة الإجبار، بينما يشير «السلطان» إلى سلطة أخلاقية تحفّز لدى الآخرين واجب الخضوع والطاعة.

ولا بدّ من ملاحظة أنّ القول بأنّ للحكومة سلطانًا يتساوى مع القول بأنّ لها سلطة (خلق) التزامات لم تكن موجودة في ما سبق. والحكومة، بالتعريف، إذا كان لها سلطان على شخص فعندها إذا أمرت شخصًا بفعل أمر ما، فإنّ الشخص ملزَم بواجب أخلاقي يوجب عليه فعل هذا الأمر، (لأنّ) الحكومة شاءت ذلك. ولنفترض هنا أنّني ملزَم بواجب أخلاقي سابق يوجب عليّ أن لا أقتل جاري، ثمّ تأتي الحكومة لتحظر عليّ قتل جاري أيضًا، وهنا يبدو أنّ سبب إلزامي بواجب أخلاقي يمنعني من قتل جاري ليس الحظر الحكومي، بل هو أمر خطأ مهما كان ما تأمر به الحكومة، فإذا أعطتني الحكومة إعفاء خاصًّا من العقوبة المترتّبة على قتل جاري فإنّ هذا لا ينفي عن الفعل صفة الخطأ، فالحكومة ليست هي من أنشأ عندي واجب الامتناع عن القتل، فلا يمكنها أن تعفيني من هذا الواجب.

ومن الجهة الأخرى، إنّ حكومتي تأمرني أيضًا بأن أدفع ثلث دخلي ضريبةً لها، في هذه الحالة: إذا كُنتُ ملزَمًا بواجب دفع الضريبة، فإنّ هذا الواجب لا يوجد إلّا لأنّ حكومتي خلقته في الأصل، وإذا أبطلت الحكومة أمرها هذا فإنّ واجب دفع الضريبة سيختفي من الوجود، وإذا قرّرت الحكومة أن تغيّر هذا الواجب (بأن تصبح النسبة ربع دخلي، مثلًا) فإنّ واجبي سيتغيّر وفقًا لهذا القرار.

إنّ الشرعية والسلطان خصيصتان أخلاقيتان مستقلّتان، فمن الممكن منطقيًّا لأيّ حكومة أن تمتلك الشرعية وتفتقر للسلطان؛ وفي هذه الحالة: يمكن السماح للحكومة بأن تخلق القواعد وتفرضها، دون أن نكون ملزمين بـ(طاعة) هذه القواعد (وبعبارة أدقّ: لن نكون حينها ملزّمين بواجب طاعة القواعد لأنّ الحكومة تأمرنا بذلك، وإن كانت هنالك أسباب مستقلّة لطاعة هذه القواعد). وعلى سبيل المثال: ربّما يعتقد المرء بأنّ من المسموح للحكومة أن تفرض الضرائب على المواطنين، ولكنّه يعتقد في الوقت نفسه

بأنّه ليس هنالك واجب يلزِمهم بالامتثال لها، وأنّ لهم الحرّية في التهرّب من الضرائب إن أمكنهم ذلك دون الإضرار بأنفسهم.

ربّما يبدو هذا الأمر غريبًا للقارئ العادي الذي يفترض التلازم الدائم بين الشرعية والسلطان، لكنّ الرؤية المعيارية بين فلاسفة السياسة الذين يتناولون هذا الموضوع قد تغيّرت بعد الدراسة المبتكرة التي جاء بها الفيلسوف المعاصر آلان جون سيمونز[1] حول الالتزام السياسي، إذ أصبحت هذه الرؤية تقضي بأنّ بعض الحكومات تتمتّع بالشرعية، أما السلطان فليست صفة لأيّ حكومة.[2] أي: إنّ من المسموح لبعض الحكومات أن تخلق القوانين وتفرضها، لكن ليس هنالك واجب يلزم أيّ شخص بطاعة الحكومة. ومعظم الناس العاديين يعتقدون بأنّ من الواجب طاعة الدولة، حتّى وإن أصدرت أحكامًا يشوبها الظلم على نحو خفيف أو معتدل، لكنّ يبدو أنّ الفيلسوف النمطي الذي يكتب في شؤون السلطان يخلص إلى أنّه ليس هنالك واجب يلزِم بطاعة الدولة؛ أو يمكن القول على الأقلّ: إنّ الادّعاء بأنّ هنالك واجبًا يلزِم الناس بطاعة القانون أو الامتثال للدولة هو ادّعاء يحيط به جدل كثيف بين فلاسفة السياسة.

إنّ الحجّة الرئيسة، والأكثر شعبية، التي تبرّر شرعية بعض الحكومة هي الحجّة العواقبية؛ وتتكوّن هذه الحجّة من الخطوط الرئيسة الآتية:

---

(1) آلان جون سيمونز (Alan John Simmons): فيلسوف سياسي من الولايات المتّحدة الأمريكية (ولد 1950). بحث في كتابه (حدود السلطان) مسألة سلطة الحكومة ضمن نطاقها الجغرافي والأساس الأخلاقي لهذه السلطة.[المترجم]

(2) (Simmons 1996, pp. 19–30) تجب الإشارة هنا إلى أنّ سيمونز لا يستعمل كلمتي (السلطان) و(الشرعية) كما استخدمتُهما، لأنّ التعريفين اللذين أعتمدُهما لهاتين الكلمتين لم يصبحا معياريين إلّا في وقت لاحق. ولمن يرغب في الاطّلاع على تعذّر الدفاع عن معظم الأطروحات المتعلّقة بالإلزام السياسي، يمكنه الرجوع إلى: (Smith 1996) و(Applbaum 2010, pp. 216–39).

1. هنالك إمّا نوع من أنواع الحكومة وإمّا نوع من أنواع الفوضى.
2. الفوضى تجلب الدمار، أمّا العيش في ظلّ شكل من أشكال الحكومة فهو أمر جيّد جدًا.
3. وعليه، يجب أن يكون هنالك حكومة.

وعلى سبيل المثال: لاحظ الفرق بين طرحي الفيلسوفين توماس هوبز[1] وجون لوك (اللذين عاشا في القرن السابع عشر) في المحاججة بشأن الدولة. ففي الوضع الافتراضي الأصلي يبدو من غير المعقول أن يُسمَح لكلّ أحد بخلق القواعد وفرضها على الآخرين؛ أو: قد يقول لوك بأنّنا، في الوضع الافتراضي الأصلي، نفترض أنّ لكلّ شخص الحرّية نفسها بفرض الحقوق ومعاقبة من ينتهكها؛ لكنّ كلا الفيلسوفين يعتقدان بأنّ الأمور ستدخل في منعطف سيئ في حالة غياب وكالة فرض مركزية واحتكارية، وكان هوبز يرى بأنّ غياب الحكومة يجعل الحياة «بغيضة، وفقيرة، ووحشية، وقصيرة» (Hobbes 1994, p. 78)، فلا يتمكّن الناس من الوثوق بعضهم ببعض ويتسابق كلّ منهم لافتراس الآخر قبل أن يفترسه. أمّا لوك فكان أقلّ تشاؤمًا واعتقد بأنّه ستحدث حينها «إزعاجات» شديدة (Locke 1980, pp. 72–73)، فتمرّ الكثير من انتهاكات الحقوق من دون عقاب، ويصعب فرض العقاب بطريقة منصفة وحيادية، إذ سينحاز الناس إلى مصالحهم، وربّما ينتهي الأمر بكوارث أو حروب.

إذن، لقد حاجج هوبز ولوك كلاهما بأنّ هنالك أشكالًا بعينها للحكومة تستطيع حلّ هذه المشكلات، ولا شكّ في أنّ هذين النوعين من المحاججات العواقبية يعتمدان على العواقب، ممّا يمنح أهمّية كبيرة للحقائق المتعلّقة بهذه العواقب،

(1) توماس هوبز (Thomas Hobbes): فيلسوف سياسي من بريطانيا (1588 - 1679). يُعرَف بكتابه (اللڤياثان) الذي بحث فيه مسألة شرعية الدولة وبنية المجتمع، ويعتبر من أولى محاولات تأسيس نظرية (العقد الاجتماعي).[المترجم]

فإذا أشارت الحقائق التجريبية إلى أنّ أحد أشكال اللاسلطوية يكاد يتساوى في الأداء مع الحكومة، فعندها يفقد هذا النوع من الحجج أساسه المنطقي.[1]

وعلى الصعيد نفسه، تبرز (حجّة المنافع العمومية) بوصفها إحدى أكثر الحجج الاقتصادية شيوعًا في الدفاع عن شرعية الدولة. و(المنفعة العمومية) تُعرَّف بأنّها منفعة تتّصف بأمرين: اللاتنافسية، واللااستبعادية. و(اللاتنافسية) تعني أنّه عندما يتمتّع أحدهم بالمنفعة المعنيّة أو يستعملها، فإن هذا لا ينقص من قدرة الآخرين على التمتّع بها أو استعمالها؛ أمّا (اللااستبعادية) فتعني أنّه لا سبيل لتوفير المنفعة المعنية لأحدهم دون توفيرها للآخرين أيضًا؛ وعلى سبيل المثال: لنفترض أنّ شهابًا يوشك على الاصطدام بالأرض، فإذا دفع الملياردير الشهير بيل گيتس (50 مليار دولار) لإطلاق جهود لتدمير الشهاب فإنّه لن ينقذ نفسه وحسب، بل سينقذ (الجميع) معه. ومن الأمثلة المزعومة الشائعة للمنافع العمومية: منظومات السيطرة على الفيضانات، والمنارات البحرية، والطرق، والمحافظة على نقاء الهواء، والدفاع الوطني.

أمّا استعمال (حجّة المنافع العمومية) في الدفاع عن مفهوم الدولة فهو يسلك المسار التالي:

1. توجد منافع عمومية أكيدة لا بدّ منها لعيش حياة كريمة.
2. يميل السوق إلى التقصير في توفير هذه المنافع العمومية.
3. تميل الحكومة إلى توفير هذه المنافع العمومية بشكل يكاد يبلغ المستوى المناسب.
4. إذن، يجب أن تكون لدينا حكومة.

(1) لمن يرغب في محاججة معزّزة بالأدلّة حول هذا الموضوع، يمكنه الاطّلاع على (Huemer 2013).

ويجب أن نلاحظ هنا أنّ المقدّمة المنطقية (1) هي ادّعاء معياري، أمّا المقدّمتان (2) و(3) فهما ادّعاءان تجريبيان؛ ولهذا فإذا أردنا للحجّة أن تفعل فعلها فلا بدّ من أن نثبت، كمرتكز فلسفي، أنّ هنالك منافع أكيدة تبلغ من القيمة حدًّا تستحقّ فيه خلق دولة من أجل جنيها. والمقدّمتان (2) و(3) ادّعاءان تجريبيان ينتميان إلى مجال العلوم الاجتماعية، وفي المقدّمة (2) حجّة فرعية تقول: بما أنّ السلع المعنيّة تتّصف باللااستبعادية فسيحاول الناس ممارسة (الانتفاع المجّاني) على من يقدّمونها؛ ومبعث القلق هنا هو أنّه إذا أراد كلّ الناس الحصول على المنافع المعنية من دون أن يعبأوا بدفع تكاليفها فلن يدفع أحد تكاليفها، وبالنتيجة: لن يحصل أحد على هذه المنافع.[1]

لننتقل الآن إلى مسألة سلطان الحكومة؛ فالقول بأنّ للحكومة سلطانًا على المرء (ضمن نطاق جغرافي ما) يعني القول بأنّه إذا سنّت الحكومة قانونًا أو أصدرت أمرًا (من خلال إحدى أشكال العمليات القانونية، مثلًا) فيجب على المرء أن يطيع هذا القانون أو الأمر. ولقد أنتج الفلاسفة، طوال ألفين وخمسمئة عام خلت، مجموعة واسعة من النظريات التي حاولت تفسير سبب امتلاك بعض الحكومات للسلطان؛ لكن يبدو أنّ هذه النظريات فشلت جميعها، ممّا يفسّر هيمنة التشكيك بالحكومة في عصرنا هذا. ولا يتّسع المجال هنا لعرض كلّ نظرية من تلك النظريات، لكنّني سأستعرض بعضًا من أشهرها.

ربّما يمكن القول بأنّ النظرية الأكثر شيوعًا هي التي تقول بأنّ الحكومة تستمدّ سلطانها من (موافقتنا) على سلطانها بشكل من الأشكال. فمعظمنا سمع من معلّميه في مرحلة التعليم الابتدائي أنّ الديمقراطية تقوم على موافقة

(1) للاطّلاع على حجّة معاكسة، يمكن الرجوع إلى (Schmidtz 1990).

المحكوم. ولقد حاجج سقراط (كما صوّره أفلاطون في محاورة كريتون)، ولوك أيضًا، بأنّنا وافقنا، بطريقة أو بأخرى، على حكم الحكومة لنا على هيأة «عقد اجتماعي». وإليك مثالًا توضيحيًا: إنّني أعمل في جامعة جورج تاون بموجب عقد وافقْتُ بموجبه على أن أحصل على راتب ومنافع مقابل أن أطيع أوامر محدّدة، كالأمر بأن أدرّس موادّ بعينها؛ وربّما يمكن لهذا العقد أن يماثل علاقتنا بالحكومة: إذ نوافق على الطاعة ودفع الضرائب مقابل الحماية والضمان الاجتماعي.

لكنّ المشكلة تكمن في أنّ علاقتنا بالحكومة لا تبدو توافقية على الإطلاق، فالعلاقات التوافقية الأصيلة لها ميزات محدّدة. وعلى سبيل المثال: لقد وافقت مؤخّرًا على اشتراء هاتف جوّال، وبموجب هذه الموافقة تكون كلّ البنود التالية صحيحة:

أ. لقد قمتُ بممارسة فعل يدلّ على موافقتي؛ وهو في هذه الحالة: إرسالي طلب اشتراء الجوّال إلى البائع. ونتيجة هذا الفعل (أي: خسارتي للمال مقابل ربحي للجوّال) لم تكن لتحصل لولا قيامي بالفعل الذي يدلّ على موافقتي.

ب. لم يجبرني أحد على القيام بفعل الاشتراء، وكان هنالك سبب معقول يمنعني من الاشتراء.

ج. لو قلتُ: «إنَني أرفض اشتراء الجوّال بهذا السعر» لما كانت عملية التبادل قد حدثت.

د. لا يحقّ للبائع أخذ مالي إلّا إذا أرسل الجوّال، فعليه أن يكمل القسم الخاصّ به من الصفقة.

ولو لم يتحقّق أيّ شرط من الشروط السابقة لما حصل تبادل توافقي في الأصل. ولنفترض عوضَ الشرط (أ) أنّ البائع أرسل الجوّال وتقاضى ثمنه دون أن أطلب منه ذلك، فهذا يعني انعدام الموافقة، وتحوّل البيع إلى سرقة.

ولنفترض عوضَ الشرط (ب) أنّ البائع أشهر مسدّسًا بوجهي وأجبرني على الاختيار بين اشتراء الجوّال والموت، فهذا يعني انعدام الموافقة، وتحوّل البيع إلى سطو. ولنفترض عوضَ الشرط (ج) أنّ البائع دأب على الاتّصال بي أحيانًا وسؤالي عن ما إذا كنت أرغب بجوّال جديد، فكان جوابي: «لست بحاجة إلى جوّال جديد»، لكنّه أرسل الجوّال رغم رفضي، فهذا يعني انعدام الموافقة، وتحوّل البيع إلى إهداء لسلعة غير مطلوبة. ولنفترض عوضَ الشرط (د) أنّ البائع تقاضى الثمن ولم يرسل الجوّال، فهذا يعني انعدام الموافقة، وتحوّل البيع إلى غشّ أو انتهاك لبنود الاتّفاق.

إنّ علاقتنا بالحكومة هي أشبه بحالات الانتهاك السابقة منها بالعلاقات التوافقية؛ وبغضّ النظر عن ما إذا كان المرء قد صوّت أو شارك أو وافق، أو مهما قال أو فعل، فإنّ حكومته ستقوم بفرض القواعد والضوابط والقيود والمنافع والضرائب عليه، ولن يجدي نفعًا أيّ تصرّف يقوم به للحيلولة دون ذلك.

وعلاوة عليه، ليس هنالك أيّ سبيل معقول للفرار من سيطرة الحكومة، فالحكومات تسيطر على كلّ الأراضي الصالحة للسكن (حتّى القطب الجنوبي ليس خيارًا متاحًا، فحكومات العالم تحظر على أيّ أحد أن يعيش فيه)، وأقصى ما يمكن فعله ليس متاحًا سوى لقلّة قليلة ممّن يمتلكون الإمكانات المادّية والتراخيص القانونية للهجرة، إذ يمكنهم اختيار (أيّ) حكومة تحكمهم؛ بل إنّ حتّى هذا الاختيار لا يدلّ على موافقة حقيقية، وتخيّل معي هنا ماذا يحصل لو أنّ ثلّة من الرجال قالوا لإحدى النساء: «إمّا أن تتزوّجي أحدنا وإمّا نلقي بك في البحر، على أنّك حرّة في اختيار من تشائين»، فإذا اختارت أحدهم فهذا لا يدلّ على أنّها وافقت على الزواج، لأنّها أجبرت على الزواج في الواقع.[1]

---

(1) لمن يرغب في الاطّلاع على المزيد من نظريات الموافقة في مجال الشرعية السياسية، يمكن الرجوع إلى: (Huemer 2013, pp. 20–58) و(Wellman and Simmons 2006, pp. 116–18).

ويضاف إلى ذلك أنّه حتّى إذا مارس المرء معارضة فعّالة، فإنّ هذا لا يمنع الحكومة من فرض قواعدها عليه. ولنفترض أنّ أحدهم يمارس تدخين الماريجوانا، ويعارض قوانين تجريم تعاطي الماريجوانا، ويعتقد بأنّ من الأمور المنافية للأخلاق بشدّة أن يُرمى الناس في السجون بسبب حيازتهم لها؛ فإنّ موقفه هذا لا يمنع الحكومة من رميه في السجن، وهذا نقيض ما يحصل في المبادلات التوافقية، والتي يؤدّي فيها الرفض إلى ترجمته على أرض الواقع، أمّا الحكومة فلا تعبأ بالرفض على الإطلاق.

وفي الختام نشير إلى أنّ الحكومة تشترط على المرء أن يطيع أحكامها، وهي تفرض عليه دفع الضرائب حتّى وإن لم تنفّذ حصّتها من الاتّفاق. وعلى سبيل المثال: إذا أخفقت الحكومة في توفير المستوى الكافي من التعليم أو الحماية فهذا لا يمنعها من الاستمرار في إجبار الناس على دفع الضرائب والامتثال لأحكامها. ولقد أشار الفيلسوف المعاصر مايكل هيومر[1] إلى أنّ المحكمة العليا في الولايات المتّحدة الأمريكية قد أصدرت أحكامًا متعدّدة تقول فيها بأنّه ليس من واجب الحكومة حماية الأفراد؛ وتخيّل معي ماذا سيحصل لو أنّك اتّصلتَ بالشرطة كي تبلغهم باقتحام لصّ لمنزلك، لكنّ الشرطة لم تكلّف نفسها بإرسال المساعدة المطلوبة، ثمّ انتهى الأمر بتعرّضك للسرقة، فهذا لا يمنع الحكومة من الاستمرار بإجبارك على دفع الضرائب مقابل خدمات الحماية التي قرّرت أن لا تقدّمها لك في هذه الحالة.

ليس هنالك أيّ حكومة، حتّى الحكومات الديمقراطية، يمكن القول بأنّها تقوم على أيّ أساس يشبه ما يجري في العلاقات التعاقدية أو التوافقية؛ ولهذا حاول الفلاسفة أن يدافعوا عن أنواع أخرى من نظريات السلطان: فحاجج بعضهم

(1) مايكل هيومر (Michael Huemer): فيلسوف سياسي من الولايات المتّحدة الأمريكية (ولد 1969). من دعاة اللاسلطوية.[المترجم]

بأنّ الحكومة تتمتّع بالسلطان لا لأنّنا نوافق عليها بل لأنّنا (سوف) نوافق عليها إذا كنّا عقلانيين ومطّلعين بشكل كامل، وحاجج آخرون بأنّنا ملزمون بواجبات تفرض علينا اتّباع القواعد، أو التعامل بالمثال، أو العرفان بالفضل، وأنّ أداء هذه الواجبات يقتضي إطاعة القانون. ولن أتطرّق هنا إلى عرض هذه النظريات، لكنّ القارئ المهتمّ بالاستزادة حول هذا الموضوع، يمكنه الرجوع إلى قائمة الكتب المقترحة في نهاية الكتاب.

الفصل العاشر

ما «المجتمع»؟

دأب الناس على التعامل مع مصطلح «المجتمع» كما يحلو لهم، وكذلك فعل الفلاسفة أيضًا؛ وعلى سبيل المثال: قال رولز بأنّ ما يُراد من أيّ نظرية للعدالة هو أن تقيّم «البنية الأساسية للمجتمع»، ويعني بهذه البنية: مؤسّسات المجتمع؛ وقال أيضًا: «المجتمع هو مشروع تعاوني من أجل مكسب متبادل» (Rawls 1971, p. 4). ويحاجج الكثير من الفلاسفة بأنّ على الناس التزامات توجب عليهم الفضيلة المدنية، أي: تعزيز الصالح المشترك للمجتمع (Dagger 1997). وعندما يشتكي المساواتيون من حالات اللامساواة في الثروة، فهم يعنون بها حالات المساواة التي تحدث ضمن مجتمع ما. ويعتقد أنصار النسبوية الثقافية بأنّ الحقائق الأخلاقية تختلف من مجتمع لآخر. أمّا القارئ غير المتخصّص فيدّعي بأنّ الناس مدينون للمجتمع. والكثير من أمثال هذه الكلام.

لكن ما المعايير التي تجعل كيانًا ما خليقًا بتسمية (المجتمع)؟ وأين ينتهي مجتمع بعينه ليبدأ مجتمع آخر؟ وهل الحدود بين المجتمعات يمكن تمييزها بدقّة؟ وهل يمكن للمرء أن يكون عضوًا في مجتمعات متعدّدة أم يجب أن يكون عضوًا في مجتمع واحد وحسب؟ وإذا كان عضوًا في مجتمعات متعدّدة فأيُّ مجتمع منها يتبوّأ مرتبة الأولوية في سلّم مسائل العدالة؟

إنّ معظم الناس يفترضون وحسب، من دون تفكير، بأنّ مجتمعهم يتكوّن من كلّ نظرائهم في المواطنية، أو كلّ من يشترك معهم بالسكن، بحكم الصدفة، في دولة وطنية بعينها؛ لكنّ هذا الافتراض ينطوي على إشكاليات، فإذا كان رولز مصيبًا في قوله بأنّ (المجتمع مشروع تعاوني من أجل مكسب متبادل) فعندها لا تتساوى حدود مجتمع المرء مع حدود دولته الوطنية، لأنّ دائرة التعاون أوسع من ذلك وأضيق في الوقت نفسه؛ ومن أمثلة ذلك: إنّ عشرات الملايين من الأشخاص أسهموا على نحوٍ أو بآخر في إنتاج الحاسوب الذي أطبع عليه كلمات هذا الكتاب، وهنالك عشرات من الملايين آخرون شاركوا في إنتاج الطعام الذي سأتناوله بعد فراغي من العمل، وهؤلاء بينهم نظراء لي في الجنسية الأمريكية، لكنّ معظمهم ليسوا كذلك. وعلى الشاكلة نفسها، أتعامل في حياتي اليومية مع عدد قليل من الناس، والكثير منهم أمريكيون، والباقون، وهم كثر، ليسوا كذلك.

إنّ (الوطنية) تعني الادّعاء بوجود رابطة أخلاقية مميّزة تربطنا بمن يشاطرنا العضوية في الدولة الوطنية. والوطنيون يعتقدون بالأهمّية الأخلاقية لما حكمت به الصدفة من توزيع البشر مواطنين في دول وطنية مختلفة؛ وهم يعتقدون بأنّ الإنسان يدين لمن يشاركونه في المواطنية أكثر ممّا يدين لغيرهم. ومن أمثلة الوطنية: شعار (مقاطعة السلع غير الأمريكية)، أو ما يصاب به معظم الأمريكيين من حيرة في إبداء ردّ فعل عندما يقتل الجيش الأمريكي مدنيين في البلدان الأخرى.

وترى الوطنية أنّه يجب علينا أن نعامل كلّ أعضاء دولتنا الوطنية على أنّهم أقارب لنا. أمّا أخلاقيات الحسّ السليم فترى بأنّه ليس علينا التعامل بحيادية تجاه الآخرين بقضّهم وقضيضهم، إذ (يمكنني) أن أبدي تفضيلًا خاصًّا لأسرتي وأصدقائي بالمقارنة مع معاملتي للغرباء، بل (يجب) عليّ ذلك. وليس هنالك

سوى قلّة ممّن يعتقدون بصوابية رفضي لإيصال زوجتي إلى المطار إذا كان هنالك غريب يحتاج إلى إيصاله بشكل يفوق حاجة زوجتي.

ولو كانت الوطنية مصيبة في دعواها لفسّرت لنا، مثلًا، قيام السويد بدفع مبالغ مالية ضخمة لتعزيز المستوى المعيشي للشرائح «المتدنّية» (الثرية نسبيًا) بينما تتجاهل، بشكل أو بآخر، المعاناة الأعظم للفقراء المعدَمين في أجزاء أخرى من العالم. ولو كانت الأشكال الأخرى الأكثر تشدّدًا للوطنية مصيبة في دعواها لفسّرت لنا قيام الحكومة بقتل المدنيين الأبرياء في البلدان الأخرى أو استغلالهم أو إفقارهم لصالح مواطنيها حتّى وإن كانت التكاليف المترتّبة على كاهل مواطني تلك البلدان تتخطّى بكثير المنافع المتحقّقة للمواطن المحلّي.

هنالك على الأقلّ بديلان للوطنية، وأوّلهما (الكوزموبوليتانية)، وهي فرضية ترى بأنّ العدالة تقضي بأن يكون الجميع متساوين أينما وجدوا. وتعتقد الكوزموبوليتانية بأنّ العضوية في الدولة الوطنية هي في جلّها أمر اعتباطي من الناحية الأخلاقية؛ فالمواطنون الآخرون ليسوا كالأصدقاء أو أفراد الأسرة بل هم غرباء، وليس هنالك رابطة مميّزة تربط الأمريكي بسكان كاليفورنيا بشكل أقوى من ارتباطه بسكّان أونتاريو الكندية؛ وعلى الحكومات الوطنية أن لا تعامل مواطني البلدان الأخرى وكأنّ حياتهم ذات قيمة أدنى من قيمة حياة مواطنيها.

أمّا البديل الآخر فهو (المحلّية)؛ وهي ترى بأنّ هنالك فعلًا رابطة مميّزة تربط المرء بالجماعة (أوسع من دائرة الأصدقاء أو الأسرة)، لكنّ هذه الجماعة هي جماعتنا (المحلّية)؛ وعلى سبيل المثال: يدعو الكثير من الناس في الولايات المتّحدة الأمريكية حاليًا إلى اشتراء البضائع المحلّية عوضًا عن البضائع التي تنتجها أنحاء أخرى من أمريكا نفسها، وذلك لأنّهم يعتقدون بأنّنا ملزمون بالشراء مما تنتجه بلداتنا وما يجاورها عوضًا عن من ينافسها في أماكن أبعد.

وهنالك قاعدة تقول، وهي من مقتضيات الحسّ السليم، أنّ الاقتصاديين، والليبراليين الكلاسيكيين، والليبرتاريين، يميلون إلى الكوزموپوليتانية. أمّا الليبراليون ـ اليساريون فمعظمهم من الوطنيين، على أنّ كثيرًا منهم كوزموپوليتانيون. ويميل الجماعاتيون اليساريون إلى المحلّية، أمّا المحافظيون فيميلون إلى الوطنية. ويمكننا أن نتوقّع السبب في هذا التوزيع فنقول بأنّه قد يعود لاختلاف نفساني، لا فلسفي؛ ويعبّر خبير علم النفس الأخلاقي جوناثان هايت عن هذا بقوله بأنّ الليبرتاريين والمحافظيين يختلفون في ما إذا كان الولاء مفهومًا أخلاقيًا أساسيًا (Haidt 2013). وربّما يعود قسم من السبب إلى أنّ خبراء الاقتصاد يطلبون عدم التعامل مع حدود الدول كأمر سحري، فليس هنالك اختلاف بين التجارة عبر الدول والتجارة عبر الولايات، والليبرتاريون يتفوّقون على المحافظيين في تطبيق التفكير الاقتصادي على المسائل الأخلاقية.

الفصل الحادي عشر

لماذا تحتاج الفلسفة السياسية إلى اقتصاد سياسي؟

فكّر معي في المحاججة التالية:

1. ينبغي على الحكومة أن تعزّز المستوى المعيشي للناس، ومن المسموح لها أن تفعل ما تشاء في سبيل تحقيق هذا الهدف.
2. إذا كان ينبغي على الحكومة أن تعزّز المستوى المعيشي للناس، ومن المسموح لها أن تفعل ما تشاء في سبيل تحقيق هذا الهدف، فعندها يجب أن تكون لدينا دولة رعاية اجتماعية تضمن، بالوسائل القانونية، أن لا يقع أيّ فرد تحت خطّ معياري محدّد للمستوى المعيشي.
3. إذن، يجب أن تكون لدينا دولة رعاية اجتماعية تضمن، بالوسائل القانونية، أن لا يقع أيّ فرد تحت خطّ معياري محدّد للمستوى المعيشي.

ولنفرض جدلًا أنّ المقدّمة المنطقية الأولى صحيحة، فحتّى لو كانت هذه المقدّمة ذات الدوافع الخيرية صحيحة فإنّ الاستنباط غير سليم، وذلك لأنّ المقدّمة المنطقية الثانية تحيط بها إشارات الاستفهام، إذ يجب علينا أوّلًا أن نتحقّق ممّا إذا كانت (دولة الرعاية الاجتماعية) تقدّم فعلًا الأداء الأفضل في مجال تحسين المستوى المعيشي على المدى البعيد، وذلك بالمقارنة مع الترتيبات المؤسّساتية الأخرى. وإذا كنّا نهتمّ فعلًا بالمستوى المعيشي للناس

فلن نسلّم بالمقدّمة الثانية فورًا، بل يجب أن نخضعها للمساءلة كي نتأكّد من صوابها.

وكثيرًا ما يخفق فلاسفة السياسة وطلبتها في عمليّة التحقّق هذه، ويقدمون، عوضًا عنها، على ارتكاب ما أحبّ أن أدعوه (مغالطة الميل إلى التدخّل الحكومي المباشر)، وهي تعني: الافتراض المخطئ بأنّه إذا اعتبرنا أمرًا ما ذا قيمة فإنّ هذا يستلزم أمرين: يجب تعزيزه من قبل الحكومة، ويجب أن يتمّ هذا التعزيز بشكل مباشر.

وهذه المغالطة تنطوي على خطأين منفصلين: يتمثّل أوّلهما في أنّه حتّى إذا استنتجتَ أنّ أمرًا ما هو ذو قيمة فهذا لا يستلزم تلقائيًا القول بأنّ الحكومة يجب أن تعزّزه على الإطلاق، إذ ينبغي أوّلًا أن تجيب عن ما إذا كانت هذه المهمّة من مهامّ الحكومة في الأصل. والإجابة عن السؤال (هل من مهامّ الحكومة تعزيز هذا الأمر القيّم؟) تستند جزئيًا إلى الإجابة عن سؤال آخر مفاده: هل يصحّ استعمال الإجبار لإنتاج هذا الأمر القيّم؟ (وعلى سبيل المثال: إنّني أعتقد بأنّ من فنون الغناء ما يتميّز بقيمة فنّية عالية، لكنّني لا أعتقد بأنّ هدف إنتاج المزيد من هذه القيمة يسمح باللجوء للإجبار في ذلك)؛ وهو يستند أيضًا، جزئيًا على الأقلّ، إلى ما إذا كانت الحكومة هي المؤسّسة الأكفأ في تعزيز تلك القيمة، فربّما يتبيّن أنّها ليست كذلك.

والخطأ الثاني الذي تنطوي عليه المغالطة هو: أنّه حتّى إذا توصّلنا إلى أنّ الحكومة يجب أن تتولّى المهمّة المعنيّة فإنّ أمامها طريقين اثنين لتنفيذها: مباشر وغير مباشر. وعلى سبيل المثال: لنفترض أنّك تعتقد بأنّه ينبغي على الحكومة أن تضمن نموّ الاقتصاد، فيمكنها أن تحاول أداء هذه المهمّة بشكل مباشر من خلال الدعم المالي للشركات الجديدة، أو تقديم المنح للمستثمرين، أو إنفاق المال في سبيل تنشيط الاقتصاد؛ وقد تحاول أداء المهمّة بشكل

غير مباشر من خلال المحافظة على إطار مؤسّساتي أساسي (كحكم القانون، والديمقراطية التمثيلية الدستورية، والقضاء، وحقوق الملكية) يتمّ تحفيز الناس بواسطته كي يعملوا بطرق مختلفة تؤدّي إلى النموّ بشكل تلقائي. أمّا تحديد أيّ تركيبة من الطريقين (المباشر وغير المباشر) أفضل من غيرها في تحقيق الهدف فهو مسألة محكومة بالدليل التجريبي والعلوم الاجتماعية، ويجب أن لا نقفز للاستنتاج بتفضيل الأساليب المباشرة على غير المباشرة، لأنّ البحوث الاقتصادية تخلص عمومًا إلى العكس من ذلك.

وفي بعض كتابات رولز نجد أنّه كان يعتقد بأنّ من النافع أن نتخلّى عن طرح هذه الأسئلة المتعلّقة بالاقتصاد السياسي، وقال بأنّه يجب علينا، عوضًا عن ذلك، أن نكتفي بتخيّل القدرة الدائمة للمؤسّسات على أداء الغايات المبتغاة منها (Rawls 2001, pp. 137–38). لكن، ومع احترامنا لرولز، فإنّ هذا قد يكون آخر ما نريد أن نفعله إذا كنّا نبتغي التفكير بالمؤسّسات على نحو حذر؛ فعوضًا عن ذلك لن نفترض على الإطلاق أنّ المؤسّسات تحقّق غاياتها المبتغاة، بل ندرس بحذر العوامل التي تحدّد كيفية عملها.

ولنتخيّل هنا ماذا يحصل لو أنّ مهندسي أحد مصانع السيّارات قالوا: «سنتّبع في عملنا النظرية (المثالية) لصناعة السيّارات. لذلك دعونا نتخيّل مكوّنات السيّارة وهي تنجز غاياتها المبتغاة»، فيضعون حزام الأمان خارج السيارة، ومرآة الرؤية الخلفية في الصندوق، ثمّ يقولون: «لا شكّ في أنّ هذا الترتيب لا يجدي نفعًا في عالم الواقع، لكنّ ما نفعله هو أنّنا نتخيّل مكوّنات السيّارة وهي تنجز غاياتها المبتغاة». وإذا توخّينا الحقّ فيجب أن نقول: إنّ الأخذ بنصيحة رولز يعني أنّه لا يمكننا المراهنة على أيّ شيء، وهو أشبه بالقول بأنّ أفضل سبيل لتحقيق العدالة هو أن نتحلّق لأداء الأناشيد الحماسية وحسب.

ولننتقل إلى مثال أكثر جدّية يتناول مسألة الضمانات القانونية؛ فهنالك فرق بين

الضمانة بمعنى تحويل الأمر إلى حتمي (كما هو الحال في قول الخبير الاقتصادي بأنّ الحمائية الواسعة تضمن انخفاض النمو الاقتصادي) وبين الضمانة بمعنى التعبير عن التزام متين بتحقيق هدف ما عبر العمل الحكومي (كما هو الحال في تعهّد الرئيس السابق جورج بوش الابن بأن لا يبقى أيّ طفل دون تعليم في الولايات المتّحدة الأمريكية). ومن الواضح أنّ الضمانة بالمعنى الثاني لا يتوجّب عليها أن تكون ضمانة بالمعنى الأوّل؛ بل قد توجد ضمانة قانونية تلزم الحكومة بإنجاز هدف ما لكنّها تضمن في الوقت نفسها عدم إنجاز الهدف عينه، ومثال هذا: إذا قدّمت الحكومة ضمانة قانونية بحصول كلّ مواطن أمريكي على حدّ أدنى للدخل الحقيقي يبلغ مليون دولار، فهذا يضرّ الأمريكيين ولا يساعدهم، إذ لو ساد هذا النظام لما أقدم على العمل سوى القليل من الناس، ولن يتوفّر بعدها ما يكفي من الضرائب لدفع تكاليف ذلك الحدّ الأدنى للدخل.

ولقد أجرى مايكل مونگر[1]، الخبير المعاصر في مجالي علم الاقتصاد والعلوم السياسية، تجربة نظرية تحاكي بسخرية خطأً شائعًا دأب الناس على ارتكابه عند تفكيرهم بالمؤسّسات. إذ تخيّل أنّ الدولة تقيم معرضًا للمنتجات الريفية، ومن فعّالياته مسابقة (الخروف الجميل الضخم)، تنتهي المسابقة بالمنافسة بين خروفين، فعلى الرغم من وجود الكثير من الخراف الضخمة والخراف الجميلة ليس هنالك سوى قلّة قليلة من الخراف التي تتّصف بالضخامة والجمال في آن واحد، فينظر الحكَم إلى الخروف الأوّل مطوّلًا ويقول متعجّبًا: «يا إلهي! ما أقبح هذا الخروف! أقترح عليكم منح الجائزة للخروف الثاني». وهنا ارتكب الحكّم خطأً واضحًا، فالخروف الثاني قد يكون أقبح من الأوّل، وعلى الحكَم أن يراه قبل أن يصدر حكمه. وعلى الرغم من وضوح هذه الخطأ فإنّ الكثير من خبراء

(1) مايكل مونگر (Michael Munger): فيلسوف سياسي واقتصادي من الولايات المتّحدة الأمريكية (ولد 1958). من دعاة الحكومة المحدودة وتخفيض الضرائب.[المترجم]

علم الاقتصاد والعلوم السياسية والفلاسفة يرتكبون الخطأ نفسه في الحكم على المؤسّسات، إذ يشتكون من قبح بعض المؤسّسات على صعيد الممارسة ثمّ يقولون بأنّه يجب علينا أن نختار عوضًا عنها ما يختارونه هم من مؤسّساتهم المفضّلة لهم، لكنّهم يخفقون في التحقّق ممّا إذا كانت مؤسّساتهم المفضّلة أقبح من التي يوصون بالاستعاضة عنها.

وعلى سبيل المثال: فكّر معي بالمحاججة التالية التي قد يطرحها أحد الليبراليين ـ اليساريين:

1. هنالك حالة لإخفاق السوق في قطاع اقتصادي ما.[1]

2. من ناحية المبدأ، يمكن للضوابط التنظيمية الحكومية أن تصلح المشكلة.

3. إذن، يجب علينا أن نقوّي الحكومة كي تصلح المشكلة.

إنّ المشكلة التي تعاني منها هذه المحاججة تتمثّل في أنّ الحكومات قد تفشل، وهي تفشل بالفعل، تمامًا كما أنّ الأسواق قد تفشل، وهي تفشل بالفعل. وثمّة اختلاف بين القول بأنّ (من ناحية المبدأ، يمكن للحكومة المجهّزة باطّلاع كامل وتحفيز جيّد أن تصلح إخفاق السوق) وبين المحاججة بأنّ (الحكومة الموجودة على أرض الواقع ستقوم بتصحيح إخفاق السوق فعلًا). لكنّ الكتب التمهيدية في علم الاقتصاد ضمن المناهج الدراسية السائدة تدعو إلى التدخّل الحكومي زاعمةً بأنّ الحكومات تعلم كيفية تصحيح إخفاقات السوق وستستخدم سلطتها للقيام بذلك؛ أمّا على أرض الواقع فلا يمكننا أن نتفوّه بالزعم نفسه حول الحكومات؛ وإذا أدركنا هذه

(1) يقال عن السوق بأنّه (يخفق) عندما لا يحقّق معيار باريتو للكفاءة بشكل كامل. وفي عالم الواقع لا تكاد تجد أيّ مثال لسوق مثالي، ولذلك فالأسواق «تخفق» دائمًا، ومعظم «الإخفاقات» ليست شديدة، ولذلك فإنّ مصطلح «إخفاق السوق» يضلّل القارئ. ويمكننا أن نسوق الملاحظة نفسها بشأن مصطلح «إخفاق الحكومة».

النقطة فستتغيّر كلّيًا رؤيتنا لما نريد من الحكومات أن تقوم به على الصعيد العملي.

إنّ هذا الكتاب يتناول الفلسفة السياسية، لا الاقتصاد السياسي؛ لكنّ غايتي النهائية من كتابته ليست سوى أن أحذّر القارئ بأنّه يجدر به أن يحمل الاقتصاد السياسي على محمل الجدّ. وليس من الممكن أن أختم الكتاب بتوصية ختامية حول نوع المؤسّسات التي يجب تفضيلها دون أن نفهم أوّلًا كيفية عمل هذه المؤسّسات. والمفكّر الحذر دائم الحرص على أن يدخل في حساباته كيفية موازنة إخفاقات السوق والحكومة، وكذلك نجاحات السوق الحكومة.[1] ويمكن للفلسفة أن تساعدنا على التفكير في السياسة بشكل أوضح، لكنّها قد تغرينا في الوقت نفسه بالاعتقاد بقدرتنا على حلّ مشكلات العالم جميعها ببضعة حجج ذكية ونحن جالسون في مكاتبنا. ولهذا فإنّ توصيتي الختامية تتلخّص في ما يلي: عزيزي القارئ، لا تقف عند كتابي هذا، بل تعلّم الاقتصاد، والعلوم السياسية، وعلم الاجتماع أيضًا.

(1) راجع مثلاً: (Ostrom 1990).

مراجع للاستزادة

العدالة كإنصاف.. إعادة صياغة: جون رولز.(*)

خلاصة إجمالية موجزة للطرح النهائي لنظرية رولز. ولقد عمل رولز على منهجة المثل الليبرالية ـ اليسارية والدفاع عنها، وهيمن على صدارة مشهد الفلسفة السياسية في الأعوام الخمسين الماضية. ويعتقد الكثير من الفلاسفة المعاصرين أنّ كتابات رولز ترسم حدًّا ينبغي لمن يتعدّاه أن يقدّم التسويغات المناسبة.

عناصر العدالة: ديڤيد شميتس.

كتاب مميّز، سلس القراءة، يساعد القارئ على ترتيب بعض الأفكار الأكثر إثارة للحيرة حول العدالة، والحرّية، والتبادلية، والمساواة، والجدارة.

مشكلة السلطان السياسي: مايكل هيومر.

يقوم هيومر في هذا الكتاب بمراجعة كل النظريّات الكبرى في سلطان الحكومة، ويخلص إلى أنّ هذه النظريات لا تبلغ المستوى المطلوب من الكفاءة. وهو يقدّم دفاعًا مذهلًا عن اللاسلطوية على أساس أخلاقيات الحسّ السليم.

(*) صدر هذا الكتاب بالعربية من المنظمة العربية للترجمة بترجمة قام بها حيدر حاج إسماعيل سنة 2009.

قائمة المراجع

- Applbaum, Arthur Isak. «Legitimacy without the Duty to Obey,» Philosophy and Public Affairs 38 (2010): pp. 216–39.
- Berlin, Isaiah. «Two Concepts of Liberty,» in Isaiah Berlin, The Proper Study of Mankind, ed. Henry Hardy, Roger Hausheer, and Noel Annan (New York: Farrar, Straus, and Giroux, 1997).
- Capaldi, Nicholas. John Stuart Mill: A Biography (New York: Cambridge University Press, 2004).
- Chong, Dennis. «Degrees of Rationality in Politics,» in The Oxford Handbook of Political Psychology, ed. Leonie Huddy, David O. Sears, and Jack S. Levy (New York: Oxford University Press, 2013), pp. 96–129.
- Clemens, Michael. «Economics and Emigration: Trillion ـ Dollar Bills on the Sidewalk?» Journal of Economic Perspectives 23 (2011): pp. 83–106.
- Cohen, G. A. Self ـ Ownership, Freedom, and Equality (New York: Cambridge University Press, 1995).
- Cohen, G. A. Why Not Socialism? (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008).

- Cohen, G. A. Rescuing Justice and Equality (New York: Oxford University Press, 2009).
- Dagger, Richard. Civic Virtues (New York: Oxford University Press, 1997).
- Estlund, David. Democratic Authority (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007).
- Fabre, Cecile. Whose Body Is It Anyway? (New York: Oxford University Press, 2006).
- Ferguson, Adam. An Essay on the History of Civil Society (New York: Cambridge University Press, 1996).
- Freeman, Samuel. Rawls (New York: Routledge Press, 2009).
- Gaus, Gerald. Political Concepts and Political Theories (Boulder, CO: Westview Press, 2000).
- Gaus, Gerald. «Property,» in The Oxford Handbook of Political Philosophy, ed. David Estlund (New York: Oxford University Press, 2012).
- Haidt, Jonathan. The Righteous Mind (New York: Vintage, 2013).
- Hardin, Garrett. «The Tragedy of the Commons,» Science 162 (1968): pp. 1243–48.
- Hayek, F. A. Law, Legislation, and Liberty, Volume II: The Mirage of Social Justice (Chicago: University of Chicago Press, 1978).
- Hayek, F. A. New Studies in Philosophy, Politics, Economics, and the History of Ideas (Chicago: University of Chicago Press, 1986).

- Hobbes, Thomas. *Leviathan* (Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 1994).
- Hohfeld, Wesley Newcomb. «Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning,» *Yale Law Journal* 23 (1913): pp. 16–59.
- Huemer, Michael. *The Problem of Political Authority* (New York: Palgrave MacMillan, 2013).
- Kavka, Gregory. «Why Even Morally Perfect People Would Need Government,» *Social Philosophy and Policy* 12 (1995).
- Locke, John. *Second Treatise of Government* (Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 1980).
- Maddison, Angus. *Contours of the World Economy, 1–2030 AD: Essays in Macroeconomic History* (New York: Oxford University Press, 2003).
- Mill, John Stuart. *On Liberty* (Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 1978).
- Mill, John Stuart. *Utilitarianism* (Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 2002).
- North, Douglass. *Institutions, Institutional Change, and Economic Performance* (New York: Cambridge University Press, 1990).
- Nozick, Robert. *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974).
- Nussbaum, Martha. *Frontiers of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007).

- Ostrom, Elinor. Governing the Commons (New York: Cambridge University Press, 1990).
- Powell, Aaron Ross (ed.). Arguments for Liberty (Washington, D.C.: Cato Institute, 2014).
- Rawls, John. A Theory of Justice (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971).
- Rawls, John. Justice as Fairness: A Restatement (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001).
- Rousseau, Jean ـ Jacques. The Major Political Writings of Jean ـ Jacques Rousseau, trans. John T. Scott (Chicago: University of Chicago Press, 2012).
- Schmidtz, David. The Limits of Government: An Essay on the Public Goods Argument (Boulder, CO: Westview Press, 1990).
- Schmidtz, David. «The Institution of Property,» Social Philosophy and Policy 11 (1994): pp. 42–62.
- Schmidtz, David. Elements of Justice (New York: Cambridge University Press, 2006).
- Schmidtz David and Brennan, Jason. A Brief History of Liberty (Oxford: Wiley ـ Blackwell, 2010).
- Simmons, A. John. «Philosophical Anarchism,» in For and against the State: New Philosophical Readings, ed. John T. Sanders and A. John Simmons (Boulder, CO: Rowman and Littlefield, 1996), pp. 19–30.

- Smith, M. B. E. «The Duty to Obey the Law,» in Companion to the Philosophy of Law and Legal Theory, ed. D. Patterson (Oxford: Blackwell, 1996).
- Waldron, Jeremy. The Harm in Hate Speech (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014).
- Wellman, Christopher Heath and Simmons, John. Is There a Duty to Obey the Law? (New York: Cambridge University Press, 2006).

دليل المصطلحات والأعلام

- الاشتراكية: 21، 34 ـ 38 ـ 63.
- أفلاطون: 91.
- آلان جون سيمونز: 87.
- أمثلية پاريتو: 25، 31.
- آيزايا بيرلين: 33.
- توماس هوبز: 88.
- جان جاك روسو: 41.
- الجماعاتية: 21.
- جوزيف هيث: 20.
- جون توماسي: 65، 78.
- جون رولز: 23، 26، 49، 75.
- جون ستيوارت مِلْ: 36، 67.
- جون لوك: 42، 66.
- جيرالد كَوِن: 34.
- جيريمي والدرون: 71.
- حجّة المنافع العمومية: 89.
- دولة الرعاية الاجتماعية: 20، 99.
- ديڤيد شميتس: 42، 105.
- روبرت نوزيك: 26.
- ريتشارد ثيلر: 71، 72.
- سارة كونلي: 72.
- ساموِيل فريمان: 78.
- سقراط: 91.
- فريدريك هايك: 57.
- كاس سانستين: 71.
- الكوزموپوليتانية: 97، 98.
- اللااستبعادية: 89، 90.
- اللاتنافسية: 89.
- الليبرالية الكلاسيكية: 21، 81.
- الليبرالية اليسارية: 21، 80، 105.

- الليبرتارية: 21، 64، 71، 81.
- مايكل مونگر: 102.
- مايكل هيومر: 93، 105.
- المحافظية: 21.
- المحلّية: 8، 97، 98.
- المساواتية: 59، 60.
- معامل كالدور هيكس للكفاءة: 25.
- المفهوم الرومنتيكي (بيلدونگ): 68.
- النفعية: 24 ـ 30، 59، 67.
- الوطنية: 8، 13، 69، 96 ـ 98.
- ويزلي هوفيلد: 28.

إصدارات المركز

- زين العابدين محمد عبد الحسين، صادق علي حسن، (الاقتصاد العراقي بعد عام2003: دراسة في الواقع وأستراتيجيات المستقبل)، 2018.
- مجموعة خبراء وصناع القرار العراقيين، محاضرات في الشأن العراقي، 2019.
- لقمان عبد الرحيم الفيلي، (بناء العراق: الواقع والعلاقات الخارجية وحلم الديمقراطية)، 2019.
- عضيد داويشة، (العراق: تاريخ سياسي من الاستقلال الى الاحتلال)، ترجمة سامر طالب، مراجعة حسن ناظم، 2019.
- مايكل شوارتز، (حرب بلانهاية: سياق حرب العراق)، ترجمة نصر محمد علي وسحر جعفر الكيشوان، مراجعة حسن ناظم، 2019.

إصدارات قادمة

- مايكل نايتس، مهد الصراع.
- بيتر كازناتشيف، ريع الموارد والنمو الاقتصادي.
- دانيال بيمان، القاعدة والدولة الإسلامية وحركة الجهاد العالمي.

- كارتر مالكاسين، أوهام النصر.
- علي عبد الأمير علاوي، فيصل الأول.
- سيث جي جونز، شن حروب التمرد.

جيسون برينَن

• حاصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة، جامعة أريزونا، الولايات المتّحدة الأمريكية (٢٠٠٧).

• أستاذ مساعد للعلوم الاستراتيجية وعلم الاقتصاد والأخلاق والسياسة العامة في كلّية ماكدونو، جامعة جورج تاون، الولايات المتّحدة الأمريكية.

• من مؤلّفاته:

• أسواق دون حدود (بالاشتراك مع: پيتر جاوركسكي، ٢٠١٥).

• التصويت الإجباري.. مع وضدّ (بالاشتراك مع: ليزا هيل، ٢٠١٤).

• لماذا ليست الرأسمالية؟ (٢٠١٤).

• الليبرتارية.. ما يحتاج الجميع معرفته عنها (٢٠١٢).

• أخلاقيات التصويت (٢٠١١).

• تاريخ موجز للحرّية (بالاشتراك مع: ديڤيد شميتس، ٢٠١٠).


ISBN 978-1-9896601-5-7



www.alrafidaincenter.com
info@alrafidaincenter.com
009647826222246
Rcdforum
ص.ب. 252



جمهورية العراق - النجف الأشرف - حي الحوراء - امتداد شارع الإسكان